SOMMAIRE

N° 42
1989

Revue
de réflexion
théologique





SOMMAIRE

N° 42
1989

Revue
de réflexion
théologique



Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon (CH).

IMEAF, F - 26160 La Bégude de Mazenc
Dépôt légal : 1er trimestre 1990 — N° d'impression 90027

Hokhma 42/1989, pp. 1-16

LES COLOMBES DE TES YEUX

L'utilisation réformée et contemporaine du Cantique des Cantiques

Par Max Engammare
boursier de l'Institut d'histoire européenne,
Mayence

Le Cantique des Cantiques est un des lieux bibliques par excellence où se cristallisent, dans son approche, les mentalités de chaque époque. Aborder ce texte aujourd'hui exige le détour par une réflexion sur les interprétations qui ont prévalu au cours des âges. Cet article a retenu notre intérêt, car il met l'accent sur un développement de l'exégèse biblique contemporaine, celui d'une histoire de l'interprétation et des effets (Wirkungsgeschichte) *d'un texte, et cela non seulement au niveau exégétique ou dogmatique, mais encore au niveau pratique ou liturgique.*

Max Engammare a étudié à la Faculté de théologie de Lausanne. Il prépare actuellement une thèse à Genève en histoire de l'Eglise. Son travail porte particulièrement sur l'interprétation du Cantique des Cantiques au début des Réformes.

Poser quelques onces de papier supplémentaires sur les « tonnes de commentaires »[1] dont notre ère judéo-chrétienne a chargé les huit chapitres du Cantique des Cantiques (Ct) est un geste osé qui requiert validation. Pourquoi de nouvelles pages ? Pour ajouter quoi ?

Reprendre à frais nouveaux d'anciennes perspectives ? Croire enfin expliquer le sens du Ct ?[2] Révéler le détail ignoré depuis des

---

[1] Pour reprendre l'expression du chanoine Osty citée par B. Arminjon, « Le Cantique des Cantiques, hymne de la mystique nuptiale » in *Carmel* 37, *Je t'épouserai dans la fidélité. Mystique nuptiale*, 1985, p. 18.

[2] Selon les titres du livre déjà ancien d'A. Hazan : *Le Cantique des Cantiques enfin expliqué*, Paris, Librairie Lipschutz, 1936 ; ou de cette étude de J.-P. Audet, « Le sens du Cantique des Cantiques », *Revue Biblique*, vol.

siècles, mais si pertinent ? Plus ou moins hissées, ces idées conduisent souvent maintes études qui, tels de fragiles esquifs ou de puissants steamers, explorent les côtes de l'origine du Ct[3] pour s'échouer au large de l'Egypte, de la Mésopotamie et même de l'Inde, traversent les eaux baptismales, virginales et nuptiales de ses usages liturgiques, fréquentent les océans brûlants ou les fjords glacés de ses interprétations ecclésiales, mariales, mystiques ou profanes. Pour notre part, nous n'avons pas découvert la voie définitive du *Shîr hashîrîm* et nous n'en transmettons pas le sens ultime[4]. En lisant après tant d'autres le Ct, nous retrouvons des itinéraires balisés, des escales obligées et des courants favorables sur une mer toujours à fendre à nouveau, puisqu'aucun bateau n'abandonne à l'écume un sillage perpétuellement ouvert : chaque époque, chaque exégète et chaque lecteur du Ct risque donc un itinéraire particulier que légitiment les mots mêmes du texte biblique. Et se jette dans cette mer et s'en évapore l'eau de la Révélation !

Partant du constat d'une réutilisation liturgique du Ct par notre temps, nous aimerions survoler quelques usages liturgiques anciens du Ct, en relation avec les interprétations de ces époques, et montrer qu'aujourd'hui notre utilisation est en prise directe avec une interprétation théologique contemporaine. Nous discuterons cette interprétation, ferons place à la nôtre et nous terminerons en reconnaissant au Ct une place dans notre spiritualité réformée.

62, 1955, pp. 197-221. Ajoutées à ce diptyque, tant d'allégations justifiant le sens ou la clé de lecture du Ct permettraient de monter une exposition !

[3] Intention de l'auteur, sources du livre, genre littéraire du Ct.

[4] *Shîr hashîrîm* est la transcription du nom hébreu du Ct. Un article défini devant les mots « sens » ou « explication » du Ct nous rend très vigilant : en effet, nous pensons que le Ct est un lieu privilégié qui rend caduque la question du sens vrai et/ou ultime d'un texte. Pour cette raison, nous émettons une réserve quand nous lisons une affirmation telle que celle de D. Lys : « Il n'y a dans le Cantique qu'un seul sens » (*Le plus beau chant de la création, commentaire du Cantique des Cantiques*, Paris, Cerf, 1968, pp. 54s.) ; ou ces autres : « Le but du Ct est de révéler le sens théologique de la sexualité » dans un article plus récent : « Le Cantique des cantiques, pour une sexualité non ambiguë », *Lumière et Vie* 144, 1979, p. 46. D'un autre côté, des exégètes privilégiant une lecture spirituelle et messianique du Ct prêtent flan à la même critique ; ainsi A. Feuillet et son « comparatisme intra-biblique » du *Cantique des Cantiques, étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse* (Paris, Cerf, 1953) à ses articles sur « Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les évangiles synoptiques », *Revue Thomiste*, tome LXXXIV, 1984, pp. 181-211 et 399-424. Nous n'extrayons de ces études qu'une citation : « Pr 9,5 et Eccli 24,19-21 ainsi que leurs antécédents prophétiques sont la clé du sens originel de Ct 5, 1 » (« Les épousailles... », p. 210).

1. USAGES LITURGIQUES DU CT : HISTOIRE ET LÉGITIMITÉ

De nos jours, ce qui n'a pas toujours été le cas[5], le Ct accompagne souvent une réflexion chrétienne sur le mariage. Il est même des plus fréquents, lors de célébrations de mariage protestantes, d'entendre une allusion, une citation ou même une prédication convoquant le Ct. Des liturgies de mariage ont même intégré quelques versets de ce livre. Ainsi la liturgie de l'Eglise Réformée de France, dans son chapitre sur le mariage, cite à propos de l'amour entre les époux Ct 8,6s. : « L'amour est fort comme la mort... Ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme de l'Eternel. Les grandes eaux n'éteindront pas l'amour. Les fleuves ne sauraient le submerger[6] ». Certains pasteurs utilisent aussi le numéro spécial de la revue *Fêtes et saisons*, 1971, « Un seul amour », qui donne des textes bibliques pour le mariage dont Ct 2,8-10. 14-16a; 8,6s.

Ces citations du Ct dans la liturgie matrimoniale sont d'un usage récent, tant dans la chrétienté occidentale qu'orientale. Avant la seconde moitié de notre siècle, nous n'avons rencontré que deux formulaires liturgiques – parmi les centaines de liturgies de mariage consultées : catholiques, réformées, luthériennes, anglicanes, de rite byzantin, et autres – qui incluent un passage du Ct[7]. Pourtant le Ct a connu plusieurs usages liturgiques au cours des siècles, usages que négligent par trop les exégètes[8].

---

[5] Ainsi, Erasme en 1526 , s'adressant à des religieuses, citait des versets du Ct pour magnifier l'état virginal. Il s'appuyait même sur le Ct pour démontrer la précellence de la virginité sur le mariage. « Virginis et martyris comparatio » in *Desiderii Erasmi Roterdami Opera Omnia*, tome 5, Leyden, 1704, col. 589ss.

[6] Paris, 1963, p. 291.

[7] Ces deux exceptions sont : 1) une citation du Ct dans la liturgie de fiançailles – qui précède immédiatement la cérémonie de mariage dans ce rituel – de l'Eglise apostolique arménienne in A. G. Martimort, *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 607.

2) Une mention de Ct 1,4 dans la bénédiction nuptiale zurichoise entre 1523 et 1531. Cette citation n'est cependant pas en prise avec une interprétation conjugale du Ct, mais traditionnellement elle reprend l'interprétation ecclésiale entre le Christ et l'Eglise ; *Zwinglis liturgische Formulare*, éd. et annotés par F. Schmidt-Clausing, Francfort, Verlag Otto Lembeck, 1970, pp. 21, 56.

[8] La grande majorité des commentaires méconnaissent ou traitent trop rapidement cet usage liturgique. A.-M. Pelletier a pris le temps d'étudier, sur un corpus réduit mais significatif, le Ct et la liturgie, dans sa thèse *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, thèse

Le peuple juif, et cet usage est attesté dès le V[e] siècle de notre ère, lisait le Ct lors de célébrations pascales, au mois de Nisan, le premier de l'année religieuse[9]. L'on connaît bien la discussion au « synode » de Jamnia (ou Jabné) en 90, réunion au cours de laquelle les rabbins ont (ré)affirmé la canonicité du Ct[10]. Quatre siècles plus tard, une lecture liturgique de « Pésah » dévoile la poésie du Ct.

La période patristique connut un emploi rare mais attesté du Ct dans la liturgie baptismale. Le Ct était dit et lu comme initiation chrétienne, le nouveau baptisé devenant apte à s'approprier et à énoncer les paroles même du Ct, dans la tradition tant orientale (Cyrille de Jérusalem) qu'occidentale (Ambroise de Milan)[11].

Plus tard, on rencontre aussi des citations du Ct en relation avec les fêtes mariales. Le Ct était lu, au moyen âge, vers la fin de l'été et coïncida donc avec la fête de l'Assomption de la Vierge. Certains auteurs voient d'ailleurs dans cette correspondance l'origine de l'interprétation mariale du Ct[12]. D'autre part, les Vêpres de la Vierge Marie fréquentent assidûment le Ct ; par exemple le *Vespro della Beata Vergine* de Monteverdi (1610) est presque une mise en musique du Ct[13].

---

dactylographiée de l'Université de Paris VIII, 1986, pp. 276-335. Cette thèse va paraître dans la série *Analecta Biblica*, n° 121, 1989. Notre étude est redevable à la propre réflexion de Mme Pelletier qui ouvre une nouvelle dimension à l'histoire de l'interprétation du Ct, en prenant en compte la tradition de lecture du Ct, les différents actes de sa lecture et la subjectivité de ceux qui entrent dans le dialogue du texte et lisent ou disent un « je » et un « tu » dans le Ct. Elle souligne aussi que le Ct existe autrement que « dans le face à face privé de la lecture » (p. 496) et redonne place à son existence liturgique et communautaire. Notre sensibilité réformée est néanmoins mise à mal par sa référence normative au magistère de l'Eglise, à la Tradition à côté de l'Ecriture. Dans un article encore plus récent, l'auteur reprend les idées de sa thèse : « Exégèse et histoire. Tirer du nouveau de l'ancien », *Nouvelle Revue Théologique*, 1988, pp. 641-665.

[9] De nombreux commentateurs relèvent cet usage, dont A. Robert et R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1963, p. 43.

[10] A. Lacocque, « L'insertion du Cantique des Cantiques dans le Canon », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, tome XLII, 1962, pp. 38-44.

[11] J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, Cerf, 1958, pp. 262ss. ; A.-M. Pelletier, *Lectures...*, pp. 285ss. ; J.-F. Houdret, « Sacrements de l'initiation et symbolique nuptiale chez St Ambroise de Milan », *Carmel* 37, pp. 25-35.

[12] Cf. entre autres I.H. Dalmais, « Le Cantique des Cantiques dans la liturgie chrétienne », *Bible et Terre sainte* 162, 1974, pp. 6s.

[13] Dès le XVI[e] siècle, on rencontre des mises en musique du Ct. Cf. *Encyclopædia Judaïca*, vol. 15, Jérusalem, 1971, col. 151s.

La liturgie de la *velatio virginum* – la consécration des vierges est un rite connu dès le IVe siècle – se réfère au Ct, même s'il faut attendre le XIIIe siècle pour qu'elle en enregistre des citations explicites[14]. Nous pensons même que l'interprétation mariale du Ct qui fleurit au XIIe siècle a pu offrir au siècle suivant cet emprunt liturgique. Au XVIe siècle, ce rite est toujours en vigueur avec des références au Ct[15]. Aujourd'hui encore la consécration des carmélites n'ignore pas le Ct[16].

La liturgie ancienne témoigne donc d'une fréquentation du Ct : la Pâque juive, le baptême des nouveaux chrétiens, les fêtes mariales, la consécration des vierges sont autant de temps liturgiques pendant lesquels le Ct a été lu, dialogué, cité par un officiant et/ou par un simple participant. S'apparentent à ces utilisations des interprétations spirituelles dont les nuances varient. Quatre grandes familles interprétatives sillonnent les millénaires judéo-chrétiens, identifiant les personnages du dialogue amoureux – Salomon et la Sulamite – à Dieu et à son peuple fidèle, au Christ et à l'Eglise, au Christ et à l'âme du fidèle, au Christ et à Marie[17]. Ces interprétations ont introduit, à des époques données, des possibles liturgiques : ainsi nous croyons que ce n'est pas par hasard si l'usage du Ct dans la mystique nuptiale consacrant des vierges n'est apparu qu'après l'interprétation mariale du Ct. L'explication théologique du Ct et sa convocation liturgique sont en prise directe. Cela va d'ailleurs se confirmer pour notre temps et son utilisation matrimoniale du Ct. En revanche, une cinquième famille, considérée comme bâtarde par les précédentes, et dont les membres sont très dispercés, avec des motivations diverses, s'est arrêtée aux seuls mots du texte et à leur sens obvie : Théodore de Mopsueste (Ve siècle), Sébastien Castellion et Luis de Leon (tous les deux au XVIe siècle) en sont les parents les plus connus. Plus

---

14 A.-M. Pelletier, *Lectures...* , pp. 304ss.

15 *Pontificale secundum ritum sacrosancte Romane ecclesie,* chez Hector Penet, Lyon, 1542 ; « De benedictione et consecratione virginum », fº LXXXIrº - XCIvº. Dans la seconde partie de la cérémonie – l'initiation est donc ici aussi présente – les vierges consacrées chantent Ct 2, 11. 12. 13 : « Desponsari dilecto veni, hyems transiit : turtur canit, vinæ florentes redolent » (fº LXXXVIIIrº), et un autre chant qui se réfère à Ct 4, 3.11 : « Mel et lac ex eius domini ore suscepi et sanguis eius ornavit genas meas » (fº XCIrº).

16 Cf. *Carmel* 37.

17 Parmi les commentaires importants offrant une histoire de l'interprétation, relevons : A. Robert et R. Tournay, *op. cit.*, pp. 43ss. ; D. Lys, *op. cit.*, pp. 31ss. ; M. H. Pope, *Song of Songs*, Doubleday, The Anchor Bible, New-York, 1977, pp. 112ss. ; *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome III, Paris, 1953, col. 86ss.

récemment, et surtout depuis le XIXe siècle, cette famille a proliféré et interprète ouvertement le Ct comme chant(s) d'amour profane entre un berger et une belle ou un homme et la femme qu'il aime. Pour cette cinquième famille, bien évidemment, point de possible liturgique.

Pourtant une évidence doit être énoncée : le Ct n'a été écrit ni pour « Pésah », ni pour le baptême des chrétiens, ni pour la Vierge Marie, ni pour la consécration de religieuses, ni encore pour le mariage des chrétiens. Que faire de cette évidence ? Nous pensons que le Ct prête ses mots, inscrits au cœur de l'Ecriture, à la lecture plurielle et créatrice. Plus encore, nous avons rencontré de nombreux commentateurs à différentes époques qui, tout en s'affiliant à une tradition exégétique – soit mystique, soit ecclésiale, etc. – font preuve, dans leur ouvrage, d'une grande liberté interprétative en prise ou non avec leur temps[18]. Mus par une *analogia fidei*, expression d'ailleurs rarement prononcée, ces exégètes voguent de livres en livres, au gré des versets et des images rencontrés, pour comprendre les mots du *Shîr hashîrîm* et les renvoyer au Christ, à l'Eglise ou à d'autres destinataires. Le Ct est ce livre parlant d'amour, inscrit dans le Canon, qui autorise son lecteur et son commentateur, à lire cet amour en relation avec qui il désire : Dieu, Christ, l'Esprit, l'Eglise visible, l'Eglise invisible, Marie, l'âme singulière, les fidèles, les mystiques, aujourd'hui l'homme et la femme, etc[19]., et ce sans qu'aucune règle ne légitimise ou proscrive cette pratique, autre que la poésie amoureuse qui se love entre ses versets. Le magistère de l'Eglise, en régime catholique, peut néanmoins être une borne limitative à cette liberté, alors que le témoignage intérieur de l'Esprit pourrait en être une autre dans le monde réformé.

Découvrant ainsi autorisée la multiplicité des lectures du Ct, nous comprenons mieux ces utilisations liturgiques si diverses, et nous pouvons nous approcher de son usage contemporain et conjugal[20].

---

[18] Mais surtout aux XVe et XVIe siècles. Nous développons cette idée dans notre thèse autour du Ct dans les premières années des Réformes du XVIe siècle.

[19] Un exemple dans la tradition, parmi cent autres possibles : Bernard de Clairvaux, expliquant le Ct dans la première moitié du XIIe siècle, attribue les paroles de Ct 1,2b (« C'est pourquoi les adolescentes sont amoureuses de toi ») à l'époux (le Christ), à l'épouse (l'Eglise), puis aux amis de l'époux ; *Sancti Bernardi Opera*, vol. 1, éd. J. Leclercq *et al.*, Rome, 1957, sermon 9.

[20] A côté de cette explication conjugale, notre temps voit également privilégier une lecture messianique – dont R. Tournay, après A. Robert (*Commentaire*…), est un défenseur averti, encore dans sa dernière étude :

2. CONVOCATION MATRIMONIALE DU CT

2. 1. Propos de notre temps

Aujourd'hui, nous l'avons déjà écrit, le Ct est mentionné dans des célébrations de mariage réformées[21], sans que nous ayons pu trouver trace de cette fréquentation dans des liturgies antérieures à 1960. Nous pensons que cette pratique liturgique n'a été rendue possible qu'en raison d'une visée théologique nouvelle du Ct développée surtout dans la seconde moitié de notre siècle, tant par des dogmaticiens que par des exégètes. Pour ces théologiens, le Ct parle d'amour conjugal sur fond d'alliance entre Dieu et les humains. Nous pourrions adjoindre à ce concert réformé nombre de solistes catholiques ou encore un peintre de notre temps[22].

Faire remonter cette interprétation d'amour conjugal aux commentaires qui, dès le XIXe siècle (Renan et d'autres), ont vu comme origine au Ct un recueil de poèmes chantés à un mariage serait chose possible. Pourtant, ces commentateurs ne dégageaient pas la visée théologique qui est apparue dans la seconde moitié de notre siècle. Aujourd'hui, la portée théologique du Ct comme commentaire de Gn 2 et comme expression de l'amour conjugal, reflet de l'alliance divine, se retrouve dans des œuvres dogmatiques[23], dans des commentaires[24], dans des ouvrages théologiques[25] et encore dans de

---

Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour, Paris, Gabalda, 1982 – ou une lecture plus mystique avec B. Arminjon, *Carmel* 37, et *La Cantate de l'amour*, (s.l.), Desclée de Brouwer, 1983.

[21] Il l'est aussi dans des formulaires catholiques. Ainsi le *Lectionnaire ad experimentum pour la célébration du mariage en France* de 1967 donne un texte du Ct : cité par J.-B. Molin et P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 278. De plus, Mme Pelletier signale que Jean-Paul II a fait longuement référence au Ct en parlant récemment de l'amour humain(« Exégèse… », p. 662, note 33).

[22] Marc Chagall a peint cinq tableaux, entre 1957 et 1961, pour illustrer le Ct. Les tableaux III et IV représentent le couple le jour de son mariage. M. Chagall et K. Mayer, *Que ton amour a de charmes*, Würzburg, Echter, 1985, particulièrement pp. 43 et 53.

[23] Par exemple K. Barth, *Dogmatique*, particulièrement III/1, vol.10, Genève, Labor et Fides, 1960, pp. 337ss. et III/2, vol. 11, Genève, Labor et Fides, 1961, pp. 308ss.

[24] Par exemple D. Lys, *Le plus beau chant de la création*, pp. 50-55 *et passim* ; cet accent est cependant moins marqué dans son étude plus récente : « Le Cantique des cantiques, pour une sexualité non ambiguë », pp. 39-53.

[25] Ainsi E. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 54s.

nombreux articles[26]. Cette interprétation du Ct, commentaire de Gn 2 et expression de l'amour conjugal, va nous occuper maintenant, en présentant puis en discutant la position barthienne, relais théologique à l'interprétation nouvelle[27].

2.2. Interprétation barthienne

Karl Barth, qui est donc le représentant le plus influent de cette lecture conjugale, et dont on connaît la prise de position en faveur du Ct – « On ne doit pas souhaiter que ce livre ne soit pas dans le canon, ni faire comme s'il n'y était pas »[28] – traite du Ct en deux endroits de la *Dogmatique*. La première fois au § 41, « Création et alliance », troisième partie : « L'alliance, fondement interne de la création ». Barth explique qu'en Gn 2,18ss. – la création de la femme pour l'homme – nous nous trouvons « devant le mystère de l'alliance de grâce, fondement interne de la création »[29]. Du constat que dans ce texte, il n'est fait mention ni de descendance ni de paternité, le théologien bâlois s'attache au second texte vétérotestamentaire traitant de la sexualité sans parler d'enfant : le Ct. Ce poème reprend la tradition de Gn 2 et la développe : l'alliance entre l'homme et la femme est une alliance unique. Par ailleurs, si les auteurs de ces deux textes ont pu parler de l'homme et de la femme comme ils l'ont fait, leur autre vision de l'alliance, l'alliance de grâce entre Yahvé et Israël, le leur a permis. Le Ct parle donc de l'amour et du mariage humain, et Barth écrit que l'alliance est la « préfiguration de l'amour et du mariage humain[30] ». Barth souligne dans ce passage l'accomplissement de l'alliance résolument eschatologique ; de là, il lit l'attente messianique incluse dans le Ct et insiste sur le contexte eschatologique qui environne toujours Salomon[31]. Plus loin, il indique l'accomplissement de Gn 2 dans le Nouveau Testament, en Ep 5,25ss. Furtivement, il mentionne que les versets de l'Apôtre, tout

26 Tels ceux d'A. Neher, « Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'Ancien Testament », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, tome XXXIV, 1954, pp. 30-49 ; M. Adinolfi, « La coppia nel Cantico dei Cantici », *Bibbia e Oriente*, vol.22, 1980, pp. 3-29 ; A. Martínez Albiach, « Espiritualidad de la redencíon del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio », *Burgense Collectanea Scientifica*, vol. 27, 1986, pp. 267-304 ; etc.

27 Dans cette question, le théologien bâlois a d'ailleurs directement influencé D. Lys et E. Fuchs.

28 *Dogmatique*, vol. 11, p. 317.

29 *Ibid.*, vol. 10, p. 336.

30 *Ibid.*, p. 341.

31 *Ibid.*, pp. 337, 339.

en expliquant Gn 2,18ss., commentent aussi le Ct[32] ; pourtant, il s'attarde davantage au rapport Gn 2– Ep 5 : Christ et sa communauté sont le fondement interne de la création dans ce texte qui honore aussi la relation de l'homme et de la femme pour elle-même[33].

Le second texte dans lequel Barth parle du Ct, prend place au § 45, « L'homme destiné à être l'allié de Dieu », troisième partie « L'humanité comme parabole et espérance ». En quarante pages, notre théologien développe la proposition majeure de son anthropologie théologique : l'être de l'homme est un être dans la rencontre, l'*imago Dei* relevant non de l'*analogia entis* mais de l'*analogia relationis*. L'humain est un « être solidaire qui existe dans la rencontre du "je" et du "tu" »[34] : « La femme pour l'homme et l'homme pour la femme deviennent réellement l'autre, le prochain sans lequel l'être humain ne peut ni ne veut vivre »[35]. La rencontre de l'homme et de la femme est le centre même de l'humanité. Revenant à Gn 2, « La grande charte de l'humanité », Barth reprend le chemin du Ct, dont il donne sa compréhension théologique[36]. Le Ct, « au sens propre, collection d'authentiques chants d'amour », est aussi la grande charte de l'humanité, valorisant la relation homme-femme en elle-même. Cette relation est le reflet d'une relation qui lui sert de modèle : celle de Yahvé-Elohim avec le peuple d'Israël. L'alliance entre l'homme et la femme repose donc sur l'alliance du Créateur et de la créature. L'eschatologie sourd cependant sous les mots du Ct, puisque Salomon est « la figure du roi de la fin des temps dans toute sa gloire »[37] et que Gn 2 et le Ct sont portés par une espérance d'un « caractère résolument eschatologique »[38]. Pour Barth donc, il faut aussi comprendre les poèmes attribués à Salomon dans un sens eschatologique.

Notre auteur poursuit son développement avec des textes néotestamentaires qui reprennent la relation de l'homme et de la femme : 2 Co 11,2s.; 1 Co 6,12-20; 1 Co 11,1-16 et surtout Ep 5,22-33, le *locus classicus*[39]. Ep 5 récapitule le message du NT dans lequel la relation entre l'homme et la femme se trouve placée sous la lumière de l'union entre le Christ et sa communauté ; en même temps, ce

---

[32] *Ibid.*, p. 346.
[33] *Ibid.*, p. 349.
[34] *Ibid.*, vol. 11, pp. 308, 313 *et passim*.
[35] *Ibid.*, p. 312.
[36] *Ibid.*, pp. 317ss.
[37] *Ibid.*, p. 318.
[38] *Ibid.*, p. 322.
[39] *Ibid.*, pp. 337ss.

texte condense le message de l'AT qui parle du mariage de Yahvé et d'Israël et de ses répliques humaines dans le Ct et dans Gn 2, disant l'humain « être de rencontre » .

Dans ces deux passages relatifs au Ct[40], les voiles de la caravelle barthienne se gonflent de l'amour conjugal sur horizon d'alliance entre Dieu et les hommes. Nous croyons que le succès rencontré par cette compréhension théologique du Ct, dans le monde réformé, se conjugue également avec une conception autre de l'amour conjugal, que la seconde partie de ce siècle a vu s'affirmer. A grandi et s'est répandue dans toutes les couches de notre société occidentale d'après-guerre une conception conjugale de l'amour-passion qui a pris le pas sur celle de l'amour-raison, de l'amour-construction entre un mari et sa femme. Relayé par les médias, la littérature, le cinéma et la publicité, cet idéal s'est imposé à bon nombre de nos contemporains. Les mots enflammés et amoureux du Ct ont donc semblé, à bon nombre de liturges et de théologiens, donner un écho scripturaire à cette conception nouvelle.

Les deux passages du théologien bâlois, dans lesquels le Ct est convié, affirment donc l'*alliance* de Dieu et des hommes, de l'homme et de la femme, ainsi que la *cohumanité* de l'humain en régime chrétien, c'est-à-dire que le chrétien se définit comme un être pour l'autre. Le mariage est sous-tendu par le Ct, et ce mariage entre deux êtres créés pour la rencontre renvoie à une autre alliance : celle entre Dieu et son peuple. Pourtant, si le contexte et la démonstration mentionnent la sphère conjugale, Barth ne s'attarde jamais aux mots mêmes du Ct. Pour cette raison, nous aimerions faire deux remarques :

— Tout en parlant de collection de poèmes, Barth s'intéresse au Ct d'une manière trop globale, ne citant que les versets 8,6s ! Il ne semble pas que le théologien bâlois ait vraiment écouté ce que dit le Ct : comment se vit la relation homme-femme dont le Cantique est l'hôte ? En quoi consiste-t-elle ? Barth ne considère le Ct que comme texte idéel.

— L'accomplissement de l'Alliance est bien sûr eschatologique.

---

[40] Un troisième passage, très court, au § 54, « La liberté dans la communauté », première partie, « L'homme et la femme », redit le Ct et Gn 2, textes marginaux, puisque le centre du NT est l'élection gratuite, mais en même temps textes pointant vers le Royaume. Le Ct et Gn 2 ne sont « rapportés au mariage que par anticipation, nous voulons dire : à partir du terme et du but de l'histoire de l'alliance – à partir de la présence du roi de la fin des temps et du pardon par lequel Dieu efface la rupture de l'alliance », *Dogmatique*, III/4, vol. 15, p. 224.

Mais cette espérance déborde le texte du Ct, puisque Salomon est d'abord vu comme « figure du roi de la fin des temps dans toute sa gloire »[41]. Barth n'explicite d'ailleurs pas ce sens eschatologique en rendant compte de la trame du poème. Or, en privilégiant cet aspect eschatologique dans le Ct, notre théologien donne prise à des réflexions comme celle d'André Malraux qui faisait regretter, à l'un de ses héros, que les saints chrétiens soient des « élus de la mort »[42]. Or, nous sommes surtout des élus de la vie, et sans nier un accomplissement eschatologique, nous croyons qu'il existe suffisamment d'autres textes bibliques pour nourrir une réflexion sur la fin des temps sans que celle-ci accapare le Ct. De même, on utilise le Ct pour souligner des aspects théologiques très justes par ailleurs – par exemple l'amour de Dieu pour son peuple, celui de Christ pour l'Eglise – mais qui ne rendent pas justice aux mots du poème. Ce qui se refuse à une vision eschatologique de l'union homme-femme dans le Ct, c'est entre autres choses, la dynamique du cherche-trouve qui coule entre ses versets[43], dynamique pour cette vie et non dynamique pour le Royaume. D'ailleurs, les éléments eschatologiques que le NT nous donne ne laissent pas découvrir les mêmes interactions[44].

2.3. Un essai

Tout en conservant la triade Gn 2, Ct et Ep 5 dégagée par Karl Barth, où en effet la relation homme-femme est honorée en elle-même, nous aimerions effectuer un déplacement et articuler davantage le Ct aux deux autres textes. Pour Barth donc, Ep 5 est au centre, récapitulant Gn 2 et le Ct d'une part, le message du NT d'autre part. Pour nous, le Ct, dans ce qu'il dit de l'amour d'un homme et d'une femme, est au centre. Centre qui renvoie à Gn 2,

---

[41] Vol. 11, p. 318. Nous ne discutons pas ici l'origine de la pensée du professeur bâlois. Une influence de Wilhelm Vischer, dont l'ouvrage *Christuszeugnis in dem Alten Testament* était paru en 1940, si elle existait, ne toucherait que l'aspect eschatologique et messianique lu dans le Ct. Par ailleurs, Vischer conserve une vue très traditionnelle du Ct et ne l'articule ni à Gn 2 ni à Ep 5.

[42] *La Tentation de l'Occident*, Paris, Grasset, [1926], 1984, p. 38.

[43] Nous ne partageons pas la compréhension de cette relation cherche-trouve défendue en particulier par A. Feuillet dans son livre de 1953 et dans son long article de 1984, *op. cit. supra.*

[44] Cf. par exemple H. Conzelmann, *Théologie du NT*, Genève, Le Centurion-Labor et Fides, 1967. Conzelmann donne des éléments eschatologiques chez Paul, pp. 196ss., après Paul, pp. 318ss., et chez Jean, pp. 364ss. Chez Paul lui-même (cf. 1 Th 4,13ss. ; 1 Co 15 et Ph 1,21-23), la dynamique eschatologique n'est pas unifiée.

humains comme créatures, comme êtres de rencontre – rencontre déjà pas si facile à vivre ! – et centre qui appelle, puisqu'inscrit au cœur de la révélation chrétienne, une relation renouvelée par Christ, et donc Ep 5.

En tant qu'humains, êtres à qui s'adressent la Révélation, l'amour d'un homme et d'une femme est au centre de la vie, l'un et l'autre se regardant comme créatures (Gn 2) et comme renouvelés par l'amour de Christ (Ep 5).

Cet accueil du Ct au centre de la Révélation, non au sens numérique d'un exégète et traducteur de la fin du XVIIe siècle[45], mais au sens d'un accomplissement, est celui de notre réalité de créatures appelées à l'amour. Pour nous, le Ct résonne entre la Genèse et l'Epître aux Ephésiens d'un message à entendre et à goûter : l'amour humain est quelque chose de bon, pointant à la fois vers la création de Dieu et la recréation en Christ. Trois textes rares, comme Barth l'a déjà souligné, dans lesquels la relation de l'homme et de la femme est honorée en tant que telle, dans toute sa dimension corporelle, spirituelle et psychologique[46]. Nous aimerions cependant

---

[45] Le maître de Sacy, le traducteur catholique de la Bible en français, avait écrit en 1689 : « Le Cantique qui est l'Epitalame de Jésus-Christ et de l'Eglise, la fin et l'accomplissement de la Loi et des Prophètes, se trouve semblablement placé entre le vieux et le nouveau Testament, l'un et l'autre le regardant comme leur centre… Le Cantique des Cantiques est même placé à la lettre au milieu de la Bible. Car si l'on prend la peine d'examiner la Bible Vulgate latine, Impression du Louvre de l'an 1653, in 4… depuis le commencement de la Genése jusqu'à la fin de l'Apocalipse il y a 866 pages, et que le Cantique qui ne contient en tout qu'environ un fueillet, se trouve précisément à la page 433, laquelle comme on le voit tient le milieu de toute la Bible. De même le Cantique des cantiques, ou l'Epitalame de Jesus-Christ et de l'Eglise sert de milieu, ou de centre, où se terminent et s'unissent toutes les figures du Vieux Testament, et les véritez du Nouveau ». Dans son « Eclaircissement sur le Cantique », introduction à : *Le Cantique des Cantiques de Salomon, traduit en français. Avec une paraphrase selon le sens litteral… et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ et de l'Eglise. A quoi l'on a joint une Explication selon le sens litteral et Historique. Et une autre selon le sens spirituel*, Paris, chez Edme Cauterot, 1694, p. 18. Avec ce comptage – qui peut apparaître naïf aux lecteurs du XXe siècle – appuyant une interprétation théologique, Lemaître de Sacy, homme annonçant le XVIIIe siècle, pensait fortifier sa compréhension du Ct, lu dans le cadre des relations entre le Christ et l'Eglise. Pourtant cette lecture conserve pour cadre le Christ et l'Eglise, alors que notre lecture contemporaine prend pour sien l'homme et la femme dans leur alliance avec Dieu.

[46] D'accord avec Barth et Lys, nous pensons qu'en Ep 5 il ne faut pas faire de contre-sens : il s'agit d'abord de l'amour de l'homme et de la femme renvoyé à l'amour du Christ pour l'Eglise, et non l'inverse. D. Lys, *Le plus beau chant*, p. 53.

écouter les mots du Ct pour découvrir le genre de relation qui s'engage dans ses versets, pour connaître les articles de cette « charte de l'humanité » et pour distinguer le rythme de l'amour de son idéologie.

Oui, l'homme et la femme sont des êtres de rencontre. Pourtant dans le Ct les rencontres sont rares, et trois seuls versets expriment un contact certain[47] : « Sa gauche est sous ma tête, et sa droite m'enlace » (Ct 2,6; 8,3), et « Je le saisis et ne le lâcherai pas » (Ct 3,4). D'autres versets pointent leurs mots vers une rencontre : « Tes caresses sont meilleures que le vin » (Ct 1,2; 4,10) ; « Le roi me fait entrer… » (Ct 1,4) ; « Explique-moi donc toi que j'aime » (Ct 1,7) ; « Combien verdoyante est notre couche » (Ct 1,16) ; « A son ombre, je m'assieds » (Ct 2,3) ; « Il me fait entrer au cabaret » (Ct 2,4) ; « Mon chéri chante et me dit… » (Ct 2,10-14) ; « Tu me rends fou par une seule de tes œillades » (Ct 4,9) ; « Du miel et du lait sont sous ta langue » (Ct 4,11) ; « Son palais est la douceur même » (Ct 5,16) ; « Détourne de moi tes yeux car eux m'ensorcèlent » (Ct 6,5) ; « Viens mon chéri… » (Ct 7,12-14).

Entrelacés entre ces versets, d'autres suggèrent une quête et un éloignement entre elle et lui : « Retourne… » (Ct 2,17) ; « Je cherche… » (Ct 3,1.2) ; « Je le cherche mais ne le rencontre pas » (Ct 5,6) ; « Où est allé ton chéri… que nous le cherchions avec toi ? » (Ct 6,1) ; « Fuis »[48] (Ct 8,14).

D'autres expressions servent encore à questionner, à communiquer une ignorance : « Si tu ne le sais » (Ct 1,8) ; « Je le cherche mais ne le rencontre pas » (Ct 3,2) ; « Qui est celle[49] qui monte du désert ? » (Ct 3,6; 8,5) ; « Que lui expliquerez-vous ? » (Ct 5,8) ; « Où est allé ? » (Ct 6,1) ; « Qui est-ce qui monte du désert ? » (Ct 8,5).

Pour nous, ces versets sont riches d'une vérité à entendre : entrer en relation avec l'autre – et en cela la relation avec un être aimé

---

[47] Nous privilégions ici le texte canonique et l'unité du texte que le lecteur a sous les yeux. La version utilisée pour citer le Ct est la TOB (première édition).

[48] La TOB (D. Lys) traduit « échappe ». L'hébreu donne « berah », impératif de « bârah » qui est bien le verbe de la fuite ; cf. par exemple Gn 16, 6.8; 27, 43 ; etc. Avec « échappe », Lys rend compte de la poésie du texte ; avec « fuis » nous recevons davantage l'étrangeté première du propos.

[49] La TOB traduit simplement « qui est-ce… » or l'hébreu a « zo't » qui est bien féminin : « celle ». Nous pourrions ajouter que même dans le cas où l'on force l'autre, de quelques manières que ce soit, à rester à nos côtés, on le perd ; et combien de couples nous renvoient l'image sans amour d'une présence forcée, n'ayant jamais dit ou entendu « fuis » ou « sois toi » !

est paradigmatique – est un jeu de recherche et de découverte, d'ignorance et de questionnement. Le Ct nous manifeste qu'en amour rien n'est jamais acquis, que la relation se nourrit d'espérance et de saisie : (3,4; 5,6; 6,1; 8,14). Dans cette tension du cherche-trouve, les derniers mots du Ct, ce « fuis » – véritable « croix de l'exégète » – prend sens. Le « fuis », c'est accepter de laisser échapper la sécurité de la présence pour s'en remettre au seul retour. Le « fuis », c'est le rappel qu'en amour l'autre ne m'appartient pas, que mon amour ne saurait l'enfermer. « Fuis » c'est comprendre qu'en amour l'autre est important, que l'absence est porteuse de la joie du retour et du partage renouvelé, que nous sommes aussi des êtres de l'attente. Et cette attente résonne de toute son espérance pour des chrétiens.

Evidemment, cette dynamique du cherche-trouve participe également, tant à l'histoire de Dieu et de son peuple, qu'à notre histoire personnelle de chrétien. Cependant, nous ne voulons ni appliquer cette dynamique spirituelle, connue par ailleurs, aux mots du Ct, ni aboutir à cette relation entre Dieu et son peuple à partir des cent quatorze versets du Ct. En effet, dans l'un et l'autre cas, il nous semblerait faire fi de la dynamique amoureuse et humaine qu'exaltent les mots mêmes du poème.

D'autre part, nous reconnaissons aussi un vocabulaire de l'alliance[50] dans la poésie du *Shîr hashîrîm,* mais ce lexique ne nous conduit pas à extraire l'histoire du pacte entre Dieu et son peuple, puis entre Christ et l'Eglise, de ses huit chapitres. Enfin, nous ne découvrons aucune eschatologie dans les mots du Ct – ni en Gn 2 d'ailleurs – ni aucune « référence cachée » au NT. Il s'agit pour nous de la relation d'un homme et d'une femme qui n'a pas attendu le Royaume, puisque c'est déjà en créatures de Dieu qu'ils ont vécu cette relation. De plus, ils montrent une sente à découvrir après eux. Certains textes sont là pour nous parler de la parousie, du Royaume de Dieu, de la résurrection des corps : le Ct n'en fait pas partie. D'autres textes encore articulent les éléments de la relation entre Dieu et son peuple ou entre le Christ et l'Eglise : le Ct n'est pas directement de ceux-là[51]. Aux antipodes de l'amour libre et débridé,

---

[50] D'accord avec Barth, Robert, Tournay, Feuillet, Lys, et tant d'autres.

[51] D. Lys a déjà souligné la difficulté de faire dire à Dieu ou au Christ les paroles de 4,7b; 5,2b; 6,5a.9a. Certains, au cours de l'histoire de l'exégèse de ce texte, ont même changé des attributions en transformant des pronoms par exemple. Ainsi François Lambert d'Avignon en 1524. Ajoutons, pour rendre justice aux tenants de l'interprétation spirituelle entre Christ et l'Eglise, que certains versets sont aussi difficilement prononçables par le bien-aimé ou la bien-aimée : à cette catégorie appartient Ct 5,1. C'est aussi

mais aussi hors de la moralisation conjugale, le Ct nous parle de la relation d'amour et de la rencontre entre un homme et une femme ; relation qui se vit au cœur de la Révélation, puisque son support livresque est inscrit dans les Ecritures.

Pourtant, avant de conclure, nous aimerions rappeler que notre propos, comme tout propos sur le Ct, ne saurait rendre compte de l'entier de l'amour qu'expire sa poésie somptueuse et profonde[52]. Le Ct résiste à toute lecture totalisante qui arriverait à expliquer les moindres méandres de ses images les plus belles et les plus secrètes[53]. En fait, une parole sur le Ct est un risque de lecture fidèle, qu'élu pour la vie nous avons tentée.

3. CONCLUSION : UNE UTILISATION LITURGIQUE DU CT DANS NOTRE SPIRITUALITE REFORMEE

Ayant constaté l'utilisation du Ct par la liturgie matrimoniale réformée de notre époque, nous avons essayé de montrer son assise dans la pensée barthienne, elle-même relayée par nombre de théologiens. Après avoir présenté la conception de Karl Barth, nous l'avons critiquée et nous avons tenté d'indiquer comment nous comprenions le Ct à la suite du professeur bâlois, tout en nous en distançant. Nous avons lu le Ct, à la suite de Barth donc, comme un poème célébrant la relation homme-femme pour elle-même. Si cette relation humaine renvoie à l'alliance que Dieu a conclue entre lui et ses créatures, nous n'avons pas voulu chasser dans le Ct ce lexique contractuel. De plus, nous n'avons pas découvert les références messianiques et eschatologiques que Barth dégageait du Ct. Dans cet article, nous avons privilégié – et nous utilisons à dessein ce verbe

---

pour rendre équité à ces personnes que nous avons écrit « directement ». Ainsi est marquée une acceptation de lecture mystique, messianique et/ou allégorique, lecture(s) qui sublime(nt) l'amour humain et les mots mêmes du poème. Cependant cette lecture est souvent conduite par la conviction que toute l'Ecriture doit renvoyer ou amener au Christ.

52 Même si nous ne souscrivons pas à une remarque comme celle d'A. Feuillet disant que le Ct est « d'une obscurité sans égale », (« Les épousailles… », p. 420).

53 Combien de noms encore inconnus, impossibles à localiser, qui sont le support à tant de métaphores ! Combien d'images et de versets sur lesquels différentes interprétations glissent rapidement, en panne de signification pertinente pour leur système !

« privilégier » pour redire que notre lecture n'est pas LA lecture du Ct, puisque le Ct a toujours offert à ses lecteurs la liberté de l'amour à découvrir au détour de ses hémistiches – une lecture qui tient compte de la dynamique de la relation entre l'homme et la femme, entre la femme et l'homme faudrait-il même écrire, puisque la femme, plus que l'homme, prend l'initiative dans le Ct[54]. Nous lisons le Ct inscrit au cœur de la Révélation, entre Gn 2 et Ep 5, annonçant aux humains quelque chose de l'amour entre une femme et un homme. Dans cette attention à la dynamique de toute relation amoureuse, paradigme de toute relation humaine, le Ct ne peut que nourrir notre spiritualité.

L'amour humain est une chose bonne dans toutes ses dimensions[55], de la création à la recréation opérée par Christ. L'amour humain est dynamique, jamais figé, hors des sécurités dont nous aimons jalonner notre vie.

Si une utilisation liturgique, lors de bénédictions nuptiales, s'avère aujourd'hui possible, il nous semble que deux conditions peuvent être posées à cette application.

Premièrement, rappeler que cette invitation aux noces correspond à notre époque, à son rapport avec ce texte et à l'écho que la conception amoureuse de notre temps entend dans le *Shîr hashîrîm*.

Secondement, se refuser à faire du Ct une apologie morale du mariage, mais en s'inspirant de la dynamique relationnelle qu'il offre, accueillir un couple nouveau par un appel à vivre une telle relation de recherche et de découverte, de saisie et d'envoi. Et que sont belles, des yeux de l'aimé(e), les colombes qui s'envolent !

---

54 A ce sujet, cf. les pages très intéressantes que M. Taradach a consacrées à l'anthropologie du Ct : « Anthropologie du Cantique des Cantiques », *Estudios franciscanos*, 1985, pp. 413-455.

55 Dans sa dimension corporelle aussi, bien évidemment, puisque les deux corps de l'aimée et de l'aimé sont si admirablement décrits au sein du Ct. Pourtant nous ne saurions tomber dans un hédonisme qui ne verrait dans le plaisir corporel que le but de la relation. Le corps, dans le Ct et dans la vie, n'est pas but en soi, mais partie intégrante de la relation.

Hokhma 42/1989, pp. 17-34

ACTES DES APOTRES : BILAN DE LA RECHERCHE RÉCENTE

Par W. Ward Gasque[1]
Professeur en Sciences bibliques à Regent College, Vancouver (Canada)

Une longue amitié relie W. Ward Gasque à l'équipe Hokhma. *Régulièrement, nous recevons les publications de cet auteur américain afin d'en envisager une traduction française. C'est ce que nous avons entrepris pour cet article, car il représente un morceau de choix pour toute personne désireuse de bénéficier et d'une introduction, et d'un état de la recherche en littérature lucanienne. Spécialiste de ce domaine, il faut l'être ! pour réaliser le véritable tour de force qui nous est proposé ici.*

S'il fallait choisir une image pour illustrer l'état actuel des recherches sur les Actes des Apôtres, on pourrait recourir à celle d'un jardin. Le sol des études lucaniennes a été soigneusement cultivé, il a été ensemencé de diverses graines prometteuses. On l'a copieusement arrosé et l'on constate que tout y pousse bien. Le temps de la moisson n'est pas encore venu, mais ses prémices nous permettent d'espérer

[1] W. W. Gasque a déjà publié une étude importante dans notre revue : « La valeur historique des Actes des Apôtres », *Hokhma* 3, 1976, pp. 82-92 et *Hokhma* 6, 1977, pp. 12-33. Cet article a connu une première publication dans *Interpretation*, 1988, vol. 42/2, pp. 117-131 et a été gracieusemet offert à *Hokhma* par son auteur. La traduction a été confiée aux soins de Christophe Desplanque.

une récolte exceptionnelle dans un avenir proche[2]. De fait, l'étudiant qui s'attaque aujourd'hui à l'étude de Luc et des Actes dispose d'emblée de guides excellents pour entrer dans le débat académique[3].

---

[2] Une partie de cette moisson consiste en commentaires sur les Actes. Bien que celui de C. K. Barrett, longuement attendu, n'ait pas encore paru dans la série *International Critical Commentary*, plusieurs autres sont récemment sortis de presse. La palme va à l'œuvre magistrale de G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg, Herder, 1980-1982. Un travail équilibré, complet dans l'évaluation d'ensemble des recherches actuelles, rempli de précieuses indications. On en espère une traduction rapide ! D'autres commentaires s'adressent, par leur style, à un plus large public. I. H. Marshall (*Acts : An Introduction and Commantary*, Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids, Eerdmans, 1980) offre matière utile à qui doit enseigner ou prêcher en paroisse ; D. J. William (*Acts*, A Good News Commentary, San Francisco, Harper & Row, 1985) pense que le propos de Luc est d'ordre pastoral : l'histoire de l'Eglise primitive est rapportée de manière à être utilisée « en tout lieu où l'Esprit (de Jésus) trouvera des hommes et des femmes prêts à croire » (p. XXIX). Enfin, G. Krodel (*Acts*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1986) affirme que même si le but des Actes est théologique avant d'être historique, cela n'implique pas que Luc ait voulu écrire une œuvre de fiction plutôt que d'histoire.

[3] Sur les travaux antérieurs à 1970, cf. W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Tübingen, Mohr/Siebeck ; Grand Rapids, Eerdmans, 1975. Sur les études précritiques des Actes, cf. P. F. Stuehrenberg, « The Study of Acts before the Reformation : A Bibliographic Introduction », *Novum Testamentum* 29,1987, pp. 100-186.

Sur l'ensemble de la recherche actuelle : E. Rasco, *La Theologia de Lucas : Origen, Desarrollo, Orientaciones*, Analecta Gregoriana 201, Rome, Université Grégorienne, 1976 ; F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1978. M. Rese, « Neuere Lukas Arbeiten : Bemerkungen zur gegenwärtigen Forschungslage », *TLZ* 106, 1981, pp. 225-237 ; E. Richard, « Luke in Writer, Theologian, Historian : Research and Orientation of the 1970's », *BibTheolBull* 13, 1983, pp. 3-15 ; et M. Rese, « Das Lukas-Evangelium : Ein Forschungsbericht », in W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin & New-York, W. de Gruyter, 1985, pp. 2259-2328.

Sur les Actes eux-mêmes : cf. E. Graesser, « Acta-Forschung seit 1960 », *Theologische Rundschau* 41, 1976, pp. 141-194, 259-290, et 42, 1977, pp. 1-68 ; G. Schneider, *Apostelgeschichte*, pp. 11-186. E. Pluemacher, « Acta-Forschung 1974-1982 », *Theologische Rundschau* 48, 1983, pp. 1-56, et 49, 1984, pp. 105-169 ; et F. Hahn, « Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte : Kommentare und Aufsatzbände 1980-1985 », *TheolRev* 82, 1986, pp. 117-190. J. Kremer (éd.), *Les Actes des*

Passer en revue tout ce qui a été écrit de valable dépasserait les limites du présent tour d'horizon ; néanmoins j'esquisserai les grands axes du problème et quelques-unes des réponses les plus satisfaisantes qui sont apportées. Enfin seront suggérées quelques pistes pour aller plus loin dans l'étude.

LE BUT DES ACTES

Dans la recherche actuelle, une conclusion s'impose presque unanimement. La description devenue classique, que Conzelmann donnait du projet de Luc, s'avère incorrecte[4]. Luc et les Actes n'ont certainement pas été écrits pour traiter du problème du retard de la parousie ! Quel est donc le propos de ce double volume ?

On ne peut pas dire que tout le monde soit d'accord sur la réponse à donner. Toutefois, un consensus est apparu sur la façon dont il convient de traiter le problème. G. Schneider suggère quatre questions initiales :

1.– Quel projet Luc annonce-t-il dans ses préfaces ?

2.– Quels sont les détails de l'œuvre qui permettent de clarifier les intentions de l'auteur ?

3.– Quels thèmes principaux aborde-t-il ?

4.– Le genre littéraire nous suggère-t-il quelque chose du but de Luc[5] ?

Apôtres : Traditions, rédaction, théologie, Gemblous, Duculot, 1979, a rassemblé trente contributions de chercheurs de pointe pour donner une vue d'ensemble des principaux terrains de recherche. Il fournit là une bonne introduction à la diversité de l'exégèse actuelle. Le dernier recueil d'articles de J. Dupont, un des commentateurs des Actes les plus prolifiques de ce siècle, couvre les deux décennies passées de la recherche et un grand nombre de sujets : *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1984. On trouvera une bibliographie sélective classée selon les chapitres et versets dans G. Wagner, *An Exegetical Bibliography of the New Testament, Volume 2 : Luke and Acts*. Macon, Mercer Univ. Press, 1985.

[4] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, Mohr, 1954. Pour l'analyse, se repporter à G. Schneider, « Der Zweck... », *Die Apostelgeschichte*, p. 47.

[5] Sur la préface de l'évangile selon Luc, cf. W. C. Unnik, « Once more St-Luke's Prologue », *Neotestamentica* 7, 1973, pp. 7-26. I. J. du Plessis, « Once more : The Purpose of Luke's Prologue », *Novum Testamentum* 16, 1974, pp. 259-271 ; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, Garden City, Doubleday, 1981, pp. 287-302 ; R. J. Dillon, « Previewing Luke's project from his Prologue », *CBQ* 43, 1981, pp. 205-227 ; T. Callan, « The Preface of Luke-Acts and Historiography », *NTS* 31, 1985, pp. 576-81 ;

Que nous dit la préface de l'évangile selon Luc (Lc 1,1-4) des raisons pour lesquelles son auteur l'a écrit[6] ? Presque tout le monde admettra tout d'abord que Luc y manifeste des prétentions *littéraires* : plutôt que d'entrer de plein-pied dans son récit, à l'instar de Marc et de Matthieu, il l'introduit par une préface – et une dédicace – de facture conventionnelle où il informe le lecteur des raisons qui l'ont amené à écrire[7]. La majorité des commentateurs reconnaîtra ensuite que cette préface souligne également sa volonté de faire œuvre *historique* – il a entrepris la composition d'un récit (*diègèsis*) structuré sous la forme d'un « compte-rendu ordonné » (*kathexès*) – ; toutefois, il faudra évaluer cela selon les critères de l'historiographie ancienne et non moderne[8]. Troisièmement son intérêt ne se limite pas à la narration d'événements passés, mais il parle de ce que Dieu a fait (« les événements qui se sont accomplis parmi nous ») : les actes puissants de Dieu, la réalisation de ses promesses, la poursuite de ce qui a commencé avec le peuple d'Israël ont trouvé leur sommet dans le ministère de Jésus et continuent aujourd'hui dans l'existence de la communauté que Dieu envoie en mission dans le monde. Autrement dit, Luc a aussi une perspective *théologique* en vue. Quatrièmement Luc écrit soit pour des chrétiens issus du paganisme (l'idée traditionnelle), soit pour des judéo-chrétiens (l'opinion montante quoique encore minoritaire chez les exégètes actuels), soit pour une communauté mixte (encore une idée minoritaire qui monte). Il les assure du bien-fondé (*asphaleia*) de l'enseignement qu'ils ont reçu (*katècheô*)[9]. Bref, il a aussi un souci pastoral.

P. J. Achtemeier, *The Quest for Unity in the New Testament Church*, Philadelphie, Fortress Press, 1987, pp. 69-74, 111s.

[6] L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament*, Philadelphie, Fortress Press, 1986, pp. 197-199.

[7] E. Pluemacher, *Lukas als hellenisticher Schriftsteller : Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972 ; W. C. van Unnik, « Luke's second Book and the Rules of Hellenistic Historiography » in J. Kremer (éd.), *Les Actes*, pp. 37-60 ; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1980.

[8] Cf. M. A. Moscato, « Current Theories Regarding the Audience of Luke-Acts », *CurrTheoMiss* 3, 1976, pp. 355-361.

[9] Cf. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Garden City, Doubleday, 1977, pp. 235-499. J. A. Fitzmyer, *Luke I-IX*, pp. 303-433.

LUC-ACTES, UN PROLONGEMENT DE L'HISTOIRE BIBLIQUE

Passons de la préface au livre. Quelles caractéristiques de l'œuvre peuvent nous donner un aperçu des intentions de l'auteur. Tout d'abord il y a le fait, évident, que Luc est le seul évangéliste à poursuivre l'histoire de Jésus en racontant celle de l'Eglise primitive. La structure même de l'ouvrage cherche à établir un lien entre le temps de Jésus et celui de l'Eglise. En outre, il entre dans le vif de son récit par une narration rédigée dans un grec au parfum spécifiquement hébraïque (Lc 1,5–2,52), truffée de citations et d'allusions à l'Ancien Testament[10]. Pour certains exégètes, les plus nombreux, Luc s'efforce d'imiter le style de la traduction des Septante. Pour d'autres, il se sert de traditions écrites ou orales, araméennes ou hébraïques à l'origine ; mais quoi qu'il en soit, le style et le contenu des récits de l'enfance donnent au lecteur la sensation de lire de l'histoire biblique.

Les récits relatifs à la communauté primitive de Jérusalem dans les premiers chapitres des Actes sont également remplis de citations et d'allusions à la Bible hébraïque[11]. Il sont écrits dans un grec « sémitisé » (du style des Septante ?)[12]. De même, les récits rapportant la naissance de Jésus ou celle de l'Eglise sont tous deux marqués par le renouveau du don de prophétie, répandu par l'effusion de l'Esprit sur des individus : cela suggère donc que la période du silence en Israël a pris fin désormais et qu'il est temps de reprendre l'histoire de la rédemption. En relevant ces faits, la plupart des auteurs récents ont conclu que Luc reprend l'histoire d'Israël là où elle s'était arrêtée et la poursuit. Autremnet dit, il a l'intention d'écrire un *récit biblique*. Il ne cherche pas seulement à relier le temps de Jésus à celui de l'Eglise, mais aussi le temps d'Israël à celui de Jésus. Il veut montrer que les promesses de Dieu faites à Israël

---

[10] Cf. G. Schneider, *Apostelgeschichte*, pp. 188-404 (en particulier pp. 232-238) ; F. Bovon, *Luc le théologien*, pp. 85-117.

[11] Cf. M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

[12] H. J. Egelkraut, *Jesus Mission to Jerusalem*, Francfort, Lang, 1977 ; M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel : Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums*, Stuttgart, Kohlhammer, 1980. D. L. Tiede, *Prophecy and History in Luke-Acts*, Philadelphie, Fortress Press, 1980, pp. 65-96 ; F. D. Weinert, « The Meaning of the Temple in Luke-Acts », *BibTheolBull* 11, 1981, pp. 85-89 ; J. B. Tyson, *The Death of Jesus in Luke-Acts*, Columbia, Univ. of South Carolina Press, 1986, pp. 84-113, 153-159.

trouvent leur accomplissement en la personne de Jésus et dans la naissance de l'Eglise.

D'autres observations confirment l'impression que Luc veut écrire de l'histoire biblique. Jérusalem, tout d'abord, constitue le centre de son récit[13]. Le mouvement de l'évangile est orienté vers Jérusalem : les récits de l'enfance y conduisent, ainsi qu'au Temple (Lc 2,22.41-51). La tentation de Jésus prend fin à Jérusalem (4,9-12, contrairement à Matthieu). La transfiguration, au terme du ministère de Jésus en Galilée, prépare sa marche vers Jérusalem et sa mort prochaine (9,31). Le récit de la « montée » commence par une annonce solennelle (« Lorsqu'approchèrent les jours où il devait être enlevé du monde, Jésus prit la ferme résolution de se rendre à Jérusalem » Lc 9,51) et contient de multiples mentions de sa destination finale (13,22.33s.; 17,11; 18,31; 19,11-28). Toutes les apparitions qui suivent la Résurrection sont situées aux environs de Jérusalem (ch. 24). Le premier volume s'achève sur cet ordre aux disciples : « Restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en-haut » (24,49).

A l'inverse, le mouvement narratif des Actes *part* de Jérusalem[14]. Le mot d'ordre de Jésus à ses disciples en Actes 1,8 leur enjoint d'être ses témoins « à Jérusalem, dans toute la Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre ». Le livre des Actes raconte ce mouvement de témoignage qui part de Jérusalem (chapitres 1 à 7), traverse la Judée et la Samarie (8 à 12), va dans les provinces romaines orientales d'Asie Mineure et de Grèce (13 à 20), revient avec un témoignage final à Jérusalem (21 à 26) et ultimement atteint Rome (27 à 28).

Pourquoi Luc centre-t-il son récit sur Jérusalem ? La meilleure réponse semble être que, pour lui, cette cité et son Temple constituent le symbole du peuple juif, d'Israël. La mort de Jésus et la naissance de l'Eglise à Jérusalem représentent une nouvelle étape dans les relations que Dieu entretient avec son peuple[15]. Jérusalem sert de

---

[13] Noter toutefois comment, même dans la deuxième moitié des Actes, le récit revient sur Jérusalem : cf. Ac 15 ; 18,22 (« L'Eglise » = L'Eglise de Jérusalem !) ; 19,21; 20,16; 21,11-14; 21,17-23, 22; 25,1–3; 26,10.20. Cf. E. Vallauri, « La theologia degli Atti », *Laurentianum* 16, 1975, pp. 336-356 ; P. Rolland, « L'organisation du Livre des Actes et de l'ensemble de l'œuvre de Luc », *Biblica* 65, 1984, pp. 81-86.

[14] L. Goppelt, *Theology of the New Testament*, vol. 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1985, pp. 285s.

[15] C'est H. H. Evans qui, le premier, a relevé ce double parallélisme dans un ouvrage peu connu : *St Paul Author of the Acts of the Apostles and of the Third Gospel* (1884-86 ; cf. A. J. Mattill Jr, « The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts : H.H. Evans Reconsidered », *Novum Testamentum* 17, 1975, pp. 15-46). R. B. Rackham devait en tenir compte, avec plus de

passage d'Israël à l'Eglise et donc de lien entre ce qu'une génération chrétienne postérieure appellera l'Ancien et le Nouveau Testament.

L'ARCHITECTURE DE LUC-ACTES

Il arrive qu'en relevant un détail dans la finition d'une œuvre, on mette mieux en lumière les intentions de l'auteur. Un examen soigneux de l'architecture littéraire de Luc-Actes laisse clairement apparaître une disposition du récit en double-parallélisme. Tout d'abord, un parallèle d'ensemble entre le premier volume (l'évangile) et le second (les Actes). Ensuite, à l'intérieur des Actes, un parallèle encore plus net entre la première partie (les chapitres 1 à 12), centrée sur l'Eglise de Jérusalem et le ministère de Pierre, et la deuxième (13 à 28), focalisée sur Paul et la mission auprès des païens[16].

En termes généraux[17] les deux livres commencent par une préface (Lc 1,1-4 ; Ac 1,1-5), une période préliminaire de prière, d'attente et de préparation (Lc 1,5–2,31 ; Ac 1,6-26) et la venue de l'Esprit sous forme visible en accomplissement d'une prophétie (Lc 3 ; Ac 2). Jésus inaugure son ministère par une prédication donnant la signification des événements qui suivront : l'accomplissement des prophéties et le rejet de sa personne (Lc 4,16-30) ; le ministère de l'Eglise s'ouvre, lui, sur une prédication

---

prudence, dans un commentaire des Actes qui fit autorité (Westminster-Oxford Commentaries, 1901, pp. xlvii). Un demi-siècle plus tôt, le parallèle entre Pierre et Paul dans les Actes n'avait pas échappé à M. Schneckenburger dans son *Über den Zweck der Apostelgeschichte* (Berne, Fischer, 1841). Parmi les études importantes parues récemment sur ce double parallélisme, on trouve C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, Scholars Press, 1974 ; W. Radl, *Paulus und Jesus in lukanischen Doppelwerk*, Berne, Francfort, Lang, 1975 ; G. Muhlack, *Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte*, Berne, Francfort, Lang, 1979 ; cf. S. M. Praeder, « Jesus-Paul, Peter-Paul, and Jesus-Peter Parallelism in Luke-Acts : A History of Reader Response «, *SBLSemPap* 23, 1984, pp.23-39.

[16] C. H. Talbert (*Literary Patterns*, pp. 16-18) donne 32 parallèles entre le récit de l'évangile et celui des Actes, qui apparaissent dans l'ordre selon lequel Luc a disposé ses matériaux littéraires.

[17] Le nombre de références à ce voyage de Jésus comme à celui de Paul vers leur passion à Jérusalem est, dans les deux cas, de sept exactement : Lc 9,51-53; 13,22; 13,33; 17,11; 18,31; 19,11; 19,28; Ac 19,21; 20,22; 21,4; 21,11s.; 21,13; 21,15; 21,17.

portant sur le même thème (Ac 2,14-40). Dans les deux cas, le contenu de la prédication est illustré par des actions qui présentent d'un livre à l'autre de nombreuses analogies (Lc 4,31–8,56; Ac 2,41–12,17). Puis vient un temps de ministère actif, présenté sous la forme d'un récit de voyage entrecoupé d'allusions à une passion future (Lc 9,51–19,28; Ac 13,1–21,17)[18]. En outre, Jésus et Paul arrivant à Jérusalem vivent une expérience étonnamment semblable : un accueil chaleureux du peuple (Lc 19,37; Ac 21,17-20), une visite au temple (Lc 19,45-48; Ac 21,26), l'opposition des sadducéens concernant la résurrection, contrecarrée par l'appui de certains scribes (Lc 20,27-39; Ac 23,6-9), l'arrestation par une foule (Lc 22,54; Ac 21,30), une gifle donnée par le grand-prêtre (Lc 22,63s. ; Ac 23,2), et quatre comparutions devant un tribunal (Lc 22–23; Ac 23–26). Jésus comme Paul partagent un repas au cours duquel ils prennent du pain et le rompent, après avoir rendu grâce (Lc 22,19; Ac 27,35)[19]. Enfin, l'évangile comme les Actes se terminent par une reprise des thèmes de l'accomplissement et du rejet, et affirment le caractère essentiel de la mission auprès des païens (Lc 24,13-49; Ac 28,11-28).

Considérons maintenant le parallélisme qui existe entre les deux sous-ensembles des Actes, 1–12 et 13–28. Les premiers jours de l'Eglise à Jérusalem sont marqués par une manifestation spéciale de l'Esprit (2,1-4), tout comme le début de la mission de Paul (13,1-3). A sa naissance, la prédication apostolique à Jérusalem est accompagnée de manifestations de l'Esprit (2,14-40), comme l'est la prédication missionnaire de Paul à ses débuts (13,16-40). Les miracles de guérison, la prédication et les expériences personnelles de Pierre et de ses collaborateurs dans la première partie des Actes se reflètent, pour l'essentiel ou presque, dans l'expérience de Paul et de son entourage telle que la relate la seconde[20].

Que peuvent nous dire ces structures parallèles quant au projet de Luc ? On doit au moins en déduire qu'il essaie de suggérer l'existence d'un fil conducteur dans son récit. Une continuité qui relie Jésus, l'Eglise primitive de Jérusalem et Paul d'une part, et le ministère des Apôtres de Jérusalem avec le ministère et le message de Paul d'autre part. Nous l'avons noté plus haut : pour Luc, la mission de Jésus est le pivot entre Israël et l'Eglise. Aussi peut-on pousser

---

[18] Dans les deux textes la formulation est à peu près la même. Lc : *kai labôn arton eucharistèsas eklasen* ; Ac : *kai labôn arton eucharistèsen… kai klasas.*

[19] Cf. C. H. Talbert, *op. cit.*, pp. 23-26.

[20] R. E. Brown, *The Churches of the Apostles Left Behind*, New York, Paulist Press, 1984, pp. 64s.

plus avant l'idée d'une continuité, en reliant par un trait direct Israël, Jésus, l'Eglise primitive de Jérusalem, celle qui est née de la mission de Paul hors de Palestine, et l'Eglise du temps de l'auteur[21].

LA THEOLOGIE DES ACTES

Passons à la troisième question de Schneider : les principales thématiques que l'évangile de Luc et les Actes des Apôtres abordent, que nous révèlent-elles des intentions de Luc ?

Les deux dernières décennies de recherche sur les Actes pourraient être appelées : « L'ère du triomphe de Luc le théologien ». En effet, quelles que soient leurs divergences, tous ceux qui étudient les Actes aujourd'hui partagent la conviction que Luc a voulu faire œuvre théologique. Même si les uns continuent de voir en lui un historien[22], même si d'autres privilégient l'épithète de théologien[23] ou insistent sur le talent artistique qu'il déploie pour mettre son récit en forme[24], tous admettent qu'il est fondamentalement conduit par des préoccupations d'ordre théologique. Déterminer leur contenu exact est une autre histoire. Les différences d'opinion restent vives à ce sujet, même si elles ne le sont plus autant que lors des débats de l'ère Conzelmann-Haenchen.

1. Théo-logie lucanienne

Au fondement de la théologie de Luc, il y a sa compréhension de Dieu. Robert J. Karras l'a décrite comme « la théologie du Dieu fidèle »[25]. Earl Richard, quant à lui, insiste sur la centralité, dans la

---

[21] Cf. les ouvrages mentionnés note 6 et C. J. Hemer, « Luke the Historian », *Bull. J. Ryl. Univ. Manlib.* 60, 1977, pp. 28-51 ; W. W. Gasque, « The Book of Acts and History », in R. A. Guelich (éd.), *Unity and Diversity in the New Testament Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, pp. 54-72 ; F. F. Bruce : « The Acts of the Apostles : Historical Record or Theological Reconstruction ? », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II/25, 1985, pp. 2570-2603.

[22] F. Bovon, *Luc le théologien.*

[23] R. J. Karras, *Luke : Artist and Theologian*, New York, Paulist, 1985 ; J. M. Dawsey, *The Lucan Voice*, Macon, Mercer Univ. Press, 1986 ; J. B. Tyson, *The Death of Jesus.*

[24] *What Are They Saying about Luke and Acts ?*, New York, Paulist, 1979, sous-titre, pp. 9,49-58. *Luke, Artist...*, pp. 5-15.

[25] « The Divine Purpose : The Jews and the Gentile Mission », *SBLSemPap*, 1978, pp. 267-282.

vision lucanienne, de l'intention de Dieu de visiter et prendre soin de son peuple[26]. Robert O'Toole, enfin, soutient que l'élément théologique essentiel chez Luc est le suivant : Le Dieu qui apportait le salut à son peuple dans l'AT continue de le faire, particulièrement en la personne de Jésus-Christ. Il consacre à ce sujet le premier tiers d'une étude récente[27]. Voilà pourquoi Luc souligne la continuité entre Israël, Jésus et l'Eglise ; c'est le point focal du motif « promesse/accomplissement ». Le Dieu qui œuvrait dans l'histoire de son peuple est le même qui agit dans l'Eglise. Les Actes reviennent souvent sur la prescience, la volonté, le projet et le plan de Dieu (2,23; 3,18-20; 4,28; 5,38; 13,36; 20,27; etc.). La venue de Jésus, sa mort et sa résurrection, l'effusion de l'Esprit, la croissance de l'Eglise, la proclamation de la Bonne Nouvelle aux païens, rien de tout cela n'a pris Dieu au dépourvu. Bien plutôt, c'est lui, — Créateur (4,24; 14,15; 17,24s.), Sauveur (2,21.47; 28,28; cf. Lc 1,47), Rédempteur (13,17-22) et Inspirateur des prophètes, des psalmistes et des anciens légistes (2,17-21.25-28.34-35; 3,21-25; 4,25s. 13,33-35.40s.. 47; 15,15-18; 26,22s. 27; 28,25-27) — qui est Seigneur de l'Histoire (14,16; 17, 26s. 31) et l'amène, en Christ, vers son but ultime.

On pense souvent que la théologie lucanienne tourne autour de la question du salut[28]. C'est certainement une notion-clé de Luc-Actes (Lc 1,69-71.77; 2,11.30; 3,6; 19,9s.; Ac 2,21.40.47; 4,12; 5,31; 11,14; 13,23.26.47; 16,17.30s. ; 28,28; etc.). Mais en faire *la* clé de la pensée de Luc revient à oublier que le salut, dans ses écrits, est toujours théocentrique[29]. Il est également christocentrique : Jésus, celui que Dieu a envoyé à la fois comme Seigneur et comme Messie (Ac 2,36), est le médiateur du salut pour ceux qui veulent se détourner de leurs péchés et accepter de Dieu son offre gratuite de pardon par la foi (Ac 2,38; 3,19; 10,43; 13,38s. ; 20,21; 26,18).

---

[26] *The Unity of Luke's Theology*, Wilmongton, Glazier, 1984.

[27] J. Dupont, *The Salvation of the Gentiles*, New York, Paulist, 19792. pp. 11-34 ; I. H. Marshall, *Luke : Historian and Theologian*, Exeter, Paternoster, 1970, pp. 77-215 ; M. Dömer, *Das Heil Gottes : Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, Cologne, Bonn, Hanstein, 1978.

[28] G. Frizzi, « La soteriologia nell'opera lucana », *Rivist. Bib.* 23, 1975, pp. 113-145 ; F. Bovon, « Le Dieu de Luc », *RScB* 69, 1981, pp. 279-300 ; R. F. O'Toole, *Unity* ; F. F. Bruce, « The Theology of Acts », *TSFBull* 105, 1987, p. 15.

[29] E. Richard, « Luke–Writer, Theologian, Historian », p. 9.

2. Christologie

Comme le remarque E. Richard, on ne peut interpréter Luc-Actes sans la christologie, car la personne et l'œuvre de Jésus-Christ constituent le noyau de la théologie de Luc. Dieu a le dessein d'offrir le salut à l'humanité. Dieu est l'agent et Jésus l'instrument de ce grand projet[30]. La plupart des études récentes se sont concentrées sur la christologie de l'évangile, insistant sur le ministère de Jésus comme prophète, serviteur, témoin et même « martyr ». Mais, dans l'ensemble, on a négligé les titres christologiques des Actes[31]. Selon le kérygme des Actes, Jésus est Messie/Christ (2,36; 3,20; 5,42; 8,5; 17,3; 18,5), Fils de David (2,30s.; 13,23), Seigneur (2,36, 10,36), Fils de Dieu (9,20), Serviteur du Seigneur (3,13.26; 4,30; cf. 8,32s.), prophète à l'égal de Moïse (3,22s.; 7,37), et Fils de l'homme (7,52). Jésus est aussi appelé « le Saint et le Juste » (3,14), le « Prince de la vie » (3,15), et « Prince et Sauveur » (5,31).

3. Ecclésiologie

Frederick W. Danker essaie de résumer la théologie de Luc par la formule : « Christologie est ecclésiologie et ecclésiologie est christologie »[32]. Voilà qui, à défaut de fournir un résumé adéquat de l'ensemble de la théologie de Luc, met l'accent sur un trait fondamental de ses écrits, particulièrement des Actes. Alors que Dieu et Jésus sont les principaux acteurs dans le livre des Actes, c'est la communauté chrétienne qui est le lieu de cette activité divine ; ses dirigeants, inspirés et guidés par l'Esprit, sont les instruments directs du plan divin[33]. Le contenu du livre comme le titre que lui a donné la

---

[30] L'ouvrage d'E. Franklin, *Christ the Lord : A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Philadelphie, Wesminster Press, 1975), insiste sur l'eschatologie plus que sur la christologie, malgré son titre. Une exception notable à cette carence générale ; D. L. Jones a publié plusieurs travaux sur les titres christologiques des Actes : « The Title *Christos* in Acts », *CBQ* 32, 1970, pp. 69-76 ; « The Title *Kurios* in Luke-Acts », *SBLSem Pap.* 2, 1974, pp. 85-101 ; « The Title *Pais* in Luke-Acts », *SBLSem Pap.* 21, 1982, pp. 217-226 ; « The Title *Huios Theou* in Acts », *SBLSem Pap.* 24, 1985, pp. 451-463. Cf. aussi A. Georges, *Etudes sur l'œuvre de Luc*, Paris, Gabalda, 1978, pp. 215-282.

[31] *Luke*, Proclamation Commentaries, Philadelphie, Fortress Press, 1976, p. 2.

[32] M. O. Tolbert, « Contemporary Issues in the Book of Acts », *Rev. Exp.* 71, 1974, pp. 521-531.

[33] E. Rasco, « Spirito e istituzione nell'opera lucana », *Rivist. Bib.* 30, 1982, pp. 301-322.

tradition, tout inadéquat qu'il soit, vont dans ce sens.

« L'unité dans la diversité » : l'expression résumerait bien l'ecclésiologie des Actes[34]. L'époque est révolue, qui voyait des théologiens y découvrir la *seule* ecclésiologie biblique, fût-elle épiscopale, presbytérienne ou congrégationaliste. L'exégèse contemporaine a démontré combien il a été possible de justifier toutes les structures de gouvernement d'église en se référant au NT. Chacune, dans les pages des Actes, est bien présente ! L'Eglise primitive de Jérusalem est conduite par les Douze (chapitres 1–12), assistée des Sept (6), dont la tâche est de « servir » (*diakonein*, 6,2). Cependant, les Sept ne limitent pas leur ministère au service des tables, mais sont aussi impliqués dans le témoignage public rendu à Jésus (Etienne : 6,8–7,60; Philippe : 8,4-40). A Antioche, l'Eglise est dirigée par des prophètes et des docteurs (13,1). Au fameux concile de Jérusalem, il y a des apôtres et des anciens (15,2.4.6.22s.), Jacques présidant en tant que *primus inter pares* (cf. 12,17; 21,18). On trouve des anciens tant à la tête des églises de Judée (11,30), qu'à la tête des églises issues de la mission paulinienne dans le sud de la Galatie (14,23) et en Asie (20,17). Le discours de Paul à Milet désigne ces anciens comme des « gardiens » (*episkopoi*) chargés de « paître » (*poimainein*) le troupeau de Dieu (*poimnion*) (20,28). Des tâches de direction apparaissent nettement, mais les responsables d'église, dans les Actes, ne les exercent pas sans inclure la communauté tout entière dans les prises de décision (6,3-6; 11,29s.; 13,2s.; 15,2.12.22). La description que dresse Luc des premiers temps de l'Eglise reflète la simplicité de la souplesse de fonctionnement. Nous sommes encore loin des structures plus rigides du « protocatholicisme » au IIe siècle[35].

4. Le Saint-Esprit

La clé de cette souplesse, tout comme le secret de la croissance et du succès de l'Eglise résident dans le don de l'Esprit Saint[36].

---

[34] M. Dumais, « Ministères, charismes et Esprit dans l'œuvre de Luc », *Egl. Theol.* 9, 1978, pp. 413-453 ; K. Giles, « Is Luke an Exponent of 'Early Protestantism' ? Church Order in the Lukan Writings », *EQ* 54, 1982, pp. 193-205 ; 55, 1983, pp. 3-20.

[35] H. L. Drumwright Jr, « The Holy Spirit in the Book of Acts », *SW Journ. Theol.* 17, 1974, pp. 3-17 ; I. H. Marshall, « The Significance of Pentecost », *SJT* 30, 1977, pp. 347-369 ; A. T. Lincoln, « Theology and History in the Interpretation of Luke's Pentecost », *ExpT* 96, 1985, pp. 204-209.

[36] R. Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*, Peabody,

L'ecclésiologie de Luc n'est pas seulement christocentrique, elle est *charismatique*[37]. Contrairement à ce que l'on a pu dire, ce ne sont ni les Douze ni les délégués de Jérusalem qui sont aux commandes mais l'Esprit[38]. C'est l'Esprit qui relie l'Eglise à Jésus[39] et confère à la mission chrétienne sa vitalité[40]. C'est pourquoi la mission est un point focal de la théologie des Actes : l'Eglise n'existe pas pour elle-même mais pour le monde, pour y rendre un témoignage hardi de ce que Dieu a fait et de ce qu'il est en train d'accomplir en Jésus[41]. Aussi les Actes ne montrent-ils que peu d'intérêt pour l'ecclésiologie en elle-même ; l'accent porte plutôt sur la croissance que connaît l'Eglise consécutivement à la proclamation de la Parole[42].

Hendrickson Pub., 1984.

[37] K. Stalder, « Der Heilige Geist in der lukanischen Ekklesiologie », *Unam Sanctam* 30, 1975, pp. 287-293 ; V. C. Pfitzner, « 'Pneumatic' Apostleship ? Apostle and Spirit in the Acts of the Apostles », in W. Haubeck & M. Bachmann (éd.), *Wort in der Zeit*, Leiden, Brill, 1980, pp. 210-235 ; J. Jervell, « Sons of the Prophets : the Holy Spirit in the Acts of the Apostles », *The Unknown Paul*, pp. 96-121 ; A. George, « L'Esprit Saint dans l'œuvre de Luc », *RB* 85, 1978, pp. 500-542.

[38] M. A. Chevallier, « Luc et l'Esprit Saint », *RScB* 56, 1982, pp. 1-16 ; R. Glöckner, *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas*, Mainz, Matthaias-Grunewald, 1976.

[39] G. Haya-Prats, *L'Esprit force de l'Eglise : Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1975 ; H. Giesen, « Der Heilige Geist als Ursprung und treibende Kraft des christlichen Lebens : Zu den Geistaussagen der Apostelgeschichte », *BinKir* 37, 1982.

[40] P. Zingg, « Die Stellung des Lukas zur Heidenmission », *NeueZeitMissionswiss* 29, 1973, pp. 200-209 ; R. J. Dillon, *From Eye Witness to Ministers of the Word*, Rome, Presses de l'Institut Biblique, 1978 ; R. J. Karras, « Mission Communities : A New Paradigm for the Study of Luke-Acts », *CBQ* 41, 1979, pp. 80-97 ; R. Maddox, *Witnesses to the End of the Earth : The Pattern of Mission in the Book of Acts*, Enfield, NSW, Australie, United Theological College, 1980 ; R. J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles* , Maryknoll, Orbis Books, 1987.

[41] P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche : Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie*, Fribourg, Universitätsverlag, 1974; J. Kodel, « The Word of God Grew : The Ecclesial Tendency of Logos in Acts 6,7; 12,24; 19,20 », *Bib.* 55, 1974, pp. 505-519 ; A. Noordefraaf, *Creatura Verbi : De Groei van de Gemeente volgens de Handeligen der Aposteln*, La Hague, Boekencentrum, 1983 ; G. Schneider, « Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apostelgeschichte », *Theol. Prakt. Quart.* 132, 1984, pp. 356-363.

[42] On trouve parmi les monograhies principales: R. F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse : Tradition and Lukan Reinterpretation Peter's Speeches of Acts 2 & 3*, Nashville, Abingdon Press, 1971 ; K. Kliesch, *Das*

de la vie de l'Eglise des premiers temps. A cet effet, il illustre l'œuvre de l'Esprit à travers, principalement, le ministère de quelques personnages-clés : notamment Pierre, Etienne, Philippe, Paul et ses nombreux collaborateurs. A cet égard, les discours, très étudiés ces derniers temps[43], ne sont pas de simples reproductions des proclamations anciennes. Luc y suggère ce que l'Eglise de son temps devrait annoncer pour rendre un témoignage fidèle[44]. En cours de route, le narrateur nous livre quelques échantillons de la qualité de vie et de louange communautaire de ces temps heureux : les temps de prière (1,14-24; 2,42; 3,1; 4,31; 6,4-6; 12,5-12; 13,3; 14,23; 16,25; 20,36; 21,5; etc.), le partage des biens (la *koinonia* de 2,42.45; 4,32 –5,11)[45], l'eucharistie (la « fraction du pain » comme l'écrit Luc,

---

heilsgechichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte, Cologne, Bonn, Hanstein, 1975 ; J. J. Kilgallen, *The Stephen Speech : A Literary and Redactional Study of Acts 7,2-53*, Rome, Inst. Bib., 1975 ; E. Richards, *Acts 6,1–8,4 : The Author's Method of Composition*, Missoula, Scholars, 1978 ; M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation : l'annonce missionaire en milieu juif (Ac 13,16-41)*, Tournai, Desclée, 1976 ; V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene : storia dell'interpretazione eseguesi–teologia della missione e della religioni*, Parme, PUG, 1979 ; H. J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche, Ap 20,17-38*, Munich, Koesel, 1973 ; F. Prast, *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit : Die Abschiedrede des Paulus in Milet (Ap 20,17-38), in Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung*, Stuttgart, Kathol. Bib., 1979 ; R. F. O'Toole, *Acts 26 : The Chistological Climax of Paul's Defense (Ac 22,1–26.32)*, Rome, Biblical Institute, 1978.

43 La plupart des biblistes actuels considèrent les discours des Actes comme des créations de Luc pour l'essentiel, même si elles incorporent peut-être des matériaux traditionnels que l'auteur a intégrés pour son propre but théologique. On peut avoir au sujet des discours une position plus « conservatrice » (cf. F. F. Bruce, « The Speeches in Acts–Thirty Years After », in R. Banks (éd.), *Reconciliation and Hope*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, pp. 53-68 ; W. W. Gasque, « The Speeches of Acts : Dibelius Reconsidered », in L. Lougenecken (éd.), *New Directions in the New Testament Study*, Grand Rapids, Zondervan, 1974 : il n'en reste pas moins que Luc les inclut dans son récit pour les recommander à son Eglise.

44 P. T. O'Brien, « Prayer in Luke-Acts », *Tyndale Bulletin*, 1973, pp. 111-127 ; J. J. Michalczyk, « The Experience of Prayer in Luke-Acts », *RevRel* 34, 1975, pp. 789-801 ; A. A. Trites, « The Prayer Motif in Luke-Acts », in *Perspectives on Luke-Acts*, pp. 168-186.

45 L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Missoula, Scholar Press, 1977 ; W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor : Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg, 1981 ; D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz, SNTU, 1982.

2,42-46; 20,7. Cf. Lc 24,30-35)[46], la joie abondamment ressentie (2,46; 5,41; 8,8.39; 11,22; 12,24; 13,48.52; 15,3.31; 16,34)[47], au milieu des persécutions et des tourments (4,7.21; 5,17-41; 7,54–8,4; 9,1s.16.29; 11,19; 12,1-5; 13,50; 14,4s.19; 16,19-24; 17,5-9.13; 18,6.12s.; 19,23–20,1; 20,19; 21,27-36; 22,22-25; 23,2.10.12-15). Le livre des Actes évoque aussi la pratique du baptême chez les premiers chrétiens. L'unité dans la diversité ressort également dans ce domaine. Car si le baptême est toujours associé à la réception du Saint-Esprit, il n'y est pas question du processus stéréotypé (baptême-confirmation-Esprit) que l'Eglise ultérieure fixera[48].

LE GENRE DE LUC-ACTES

Que pouvons-nous apprendre des intentions de Luc en étudiant le genre littéraire qu'il a adopté ? Il s'agit d'abord de définir exactement ce dernier. Très peu d'exégètes soutiendraient aujourd'hui que Luc est un adepte de l'historiographie classique d'un Thucydide ou d'un Polybe[49]. Plusieurs ont trouvé plus juste de parler d'un « roman historique »[50]. D'autres ont retenu l'idée que Luc-Actes appartient au genre des biographies historiques : la vie d'un philosophe célèbre y est suivie d'un ensemble de récits concernant ses successeurs ou ses disciples. Ainsi, Talbert[51] et quelques autres. A l'heure actuelle, il semble y avoir un consensus pour parler de « monographie historique »[52], modelée toutefois par des

[46] J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas*, Leipzig, ETS, 1973.

[47] R. F. O'Toole, *Unity*..., pp. 225-260.

[48] J. Gibet, « Baptism in the Spirit in the Acts of the Apostles », *One Christ* 10, 1974, pp. 162-171 ; R. F. O'Toole, « Christian Baptism in Luke », *RevRel.* 39, 1980, pp. 855-866 ; M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit : Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1985 ; E. J. Christiansen, « Taufe als Initiation in der Apostelgeschichte », *Stud. Theol.* 40, 1986, pp. 55-79.

[49] Voir cependant les références données aux notes 6 et 20.

[50] S. P. & M. J. Schierling, « The Influence of Ancient Romances on Acts of the Apostles », *Class. Bull.* 54, 1978, pp. 81-88 ; S. M. Praeder, « Luke-Acts and the Ancient Novel », *SBL Sem. Pap.* 20, 1981, pp. 269-292.

[51] C. H. Talbert, *Literary Patterns.*

[52] E. Richard, « Luke–Writer... », pp. 10-12, avec des exemples littéraires. Richard et d'autres (R. P. C. Hanson, W. Barclay, J. Dupont, L. T. Johnson, W. W.Gasque) ont signalé l'intérêt d'un essai de Lucien de Samosate (env. 165 ap. J. C.) : « Comment écrire l'histoire ? », pour avoir un aperçu de la manière dont un proche contemporain de Luc comprenait la tâche de l'historien.

préoccupations théologiques ; le désir de Luc de poursuivre l'histoire biblique là où le canon hébraïque l'avait interrompue n'en est pas la moindre.

POUR ALLER PLUS LOIN

Les exégètes du NT admettaient encore tout récemment que Luc-Actes était l'écrit le plus « païen », le plus « grec » du canon. La vieille école des Baur, Harnack, Ramsay, Cadbury et Dibelius en convenait. La génération qui suivit Dibelius devait aller encore plus loin en soulignant que non seulement l'auteur écrivait d'un point de vue pagano-chrétien, mais que son travail se ressentait d'une époque où l'Eglise avait pratiquement été coupée de ses racines juives. Il y a quelques années, cependant, E. Earle Ellis a montré le caractère hypothétique de cette opinion, même en tenant compte de l'identification traditionnelle de l'auteur[53]. L'exégèse plus récente a accordé plus d'attention à l'intérêt que Luc manifeste pour Israël – pour lui, l'Eglise n'est pas le « nouvel Israël » mais se trouve en continuité avec lui – et il s'est avéré que Luc fait bien plus grand cas du peuple juif qu'on ne voulait bien l'admettre. J. Jervell a donné aux études lucaniennes un nouveau visage : ses deux séries de travaux sur Luc-Actes ont bouleversé le consensus critique qui prévalait jusqu'alors et ont amené beaucoup a réviser leur position[54]. Tout le monde ne dira pas avec Jervell que les judéo-chrétiens exerçaient une influence, sinon prépondérante, du moins considérable dans le milieu où Luc écrivait, ni que l'objectif essentiel de ce dernier était de les atteindre dans leurs préoccupations propres ; mais tous reconnaîtront que Jervell est parvenu à disqualifier un grand nombre de caricatures critiques de l'auteur tout comme de son milieu ecclésial[55]. Dans plusieurs travaux récents, on commence à considérer l'attitude positive des Actes à l'égard du peuple juif et de la Loi. Et l'on ne cherche plus à expliquer l'intérêt que montre Luc pour les bonnes relations entre judéo et pagano-chrétiens (cf. Ac 15 en particulier) comme de l'histoire anecdotique ou une invention trompeuse de ce

---

[53] *The Gospel of Luke*, New Century Bible, Londres, Marshall, M. & Scott, 1974, pp. 51-54 ; « Those of the Circumcision », *Texte und Untersuchungen* 102, 1968, pp. 390-399.

[54] *Luke and the People of God*, Minneapolis, Ausgsburg, 1972 ; *The Unknown Paul : Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Mineapolis, Ausgsburg, 1984.

[55] Cf. M. A. Mascato, « Current theories », note 7.

qui *a dû* se passer. Bien plutôt, et comme partout ailleurs dans son œuvre, c'est de l'Eglise de son temps – et de ses besoins pratiques – que Luc veut s'occuper[56].

Trop souvent, les biblistes qui écrivent sur le milieu social de l'ancien Israël ou du christianisme primitif en restent aux pièces littéraires. Ils les étudient sans tenir compte des vestiges des cultures anciennes. Voici un siècle, pourtant, qu'un trésor de données archéologiques est venu au jour, suite aux fouilles effectuées dans les pays du Proche-Orient. Ces dernières concernaient de nombreuses villes et provinces mentionnées dans les Actes. Grâce à J. Finegan, nous disposons d'un guide superbe sur la recherche archéologique dans ces contrées, qui apporte un complément substantiel d'informations à ce que l'on peut trouver dans les commentaires existants[57]. E. Yamauchi examine plus particulièrement les cités de l'Ouest de l'Asie Mineure[58]. Plus récemment, C. J. Hemer a rédigé une très belle étude du contexte historique et géographique des sept églises d'Asie[59]. Bien qu'il s'agisse, évidemment, des églises mentionnées en Ap 2 et 3, c'est un outil précieux à maints égards pour découvrir le milieu des églises pauliniennes (et lucaniennes) mentionnées dans les Actes. En outre, beaucoup de travaux utiles sur le monde social de l'Eglise primitive ont été édités ces dernières années. Il leur arrive de jeter sur les Actes un éclairage susceptible

---

[56] Voir par exemple S. G. Wilson, *Luke and the Law*, Cambridge, Univ. Press, 1983.

[57] *The Archaeology of the New Testament : The Mediterranean World of the Early Christian Apostles*, Boulder, Westview, 1981.

[58] *The Archaeology of New Testament Cities in Western Asia Minor*, Grand Rapids, Baker Book House, 1980.

[59] *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Sheffield, JSOT, 1986. Il faut citer parmi les études sur les autres villes mentionnées dans les Actes : W. A. Meeks et R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, Scholar Press, 1978 ; R. E. Brown et J. P. Meier, *Antioche et Rome : berceaux du christianisme*, Paris, Cerf, 1988 ; J. Murphy-O'Connor, *St-Paul's Corinth : Texts and Archaeology*, Wilmington, Michael Glazier, 1983.

[60] La « Bibliothèque du christianisme primitif », éditée par W. A. Meeks, de Yale, comble un grand vide parmi les ouvrages d'études du NT. Les titres les plus utiles pour le présent sujet sont, de J. E. Stambaugh et D. L. Balch, *The New Testament and its Social Environment* (Philadelphie, The Westminster Press, 1986) et, de W. A. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphie, The Westminster Press, 1986). Voir par ailleurs E. A. Judge, *The Conversion of Rome*, North Ryde, Macquárie University, 1980 ; du même : « The Social Identity of the First Christians », *Jour. Rom. Hist.* 11, 1980, pp. 201-217 ; W. A. Meeks, *The First Urban Christians : The*

d'en modifier l'interprétation[60]. C'est, à mon sens, un terrain des plus prometteurs pour les recherches futures.

Il nous faut enfin évoquer le vieux débat au sujet du « Paul des Actes » et du « Paul des épîtres ». L'essai fameux de P. Vielhauer[61], reconnu par beaucoup encore comme parole d'Evangile, commence à être catalogué aujourd'hui comme une caricature des faits[62]. Bien sûr, il y a de grandes différences entre le Paul lucanien et le Paul des épîtres, mais leurs points de contacts sont plus nombreux qu'on ne veut bien le dire. Qui donc aurait l'idée d'accuser Paul de ne donner qu'une version neutre des faits ! Bien que ni Luc ni Paul n'aient voulu écrire une « histoire objective », l'interprétation théologico-historique du premier semble aussi bien étayée que les exposés théologico-apologétiques du second. Seule une démarche « hyper-protestante » ne concéderait de validité qu'à la perspective paulinienne.

Social World of the Apostle Paul, New Haven, Yale Univ. Press, 1983 ; R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, Yale Univ. Press, 1983 ; et A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, (éd. révisée), Philadelphie Fortress Press, 1983.

[61] « On the 'Paulinism' of Acts », in L. E. Keck et J. L. Martyn (éd.), *Studies in Luke-Acts*, pp. 33-50.

[62] Cf. en particulier J. Jervell, *The Unknown Paul* ; F. F. Bruce, « Is the Paul of Acts the Real Paul ? », *Bull. J. Ryl. Univ. Man. Lib.* 58, 1976, pp. 282-395.

Hokhma 42/1989, pp. 35-63

INTEGRISME ET FONDAMENTALISME

Débat

« L'intégrisme et le fondamentalisme dans la tradition réformée » : c'est le thème que l'association des étudiants de la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève proposa pour une session pluridisciplinaire tenue en avril 88. Professeurs ordinaires et invités, assistants, étudiants et pasteurs se succédèrent pour présenter, qui un exposé, qui une critique d'une confession de foi ou d'un article de théologie.

L'exposé du Professeur Gabriel-Philippe Widmer, depuis lors entré en retraite, retint l'attention des membres du conseil Hokhma *présents à ce « cours intégré ». Estimant que sa publication pouvait susciter d'utiles explications entre protestants, à condition qu'elle soit complétée par quelques réactions, la revue a demandé sa réplique au Professeur Henri Blocher, dont un article – publié dans* Hokhma *– fut décortiqué et discuté sans la présence de l'interessé lors de cette session. Cette réaction est complétée par une autre, plus journalistique mais non moins profitable, de Fabrice Lengronne. Nos lecteurs comprendront qu'aucun de ces textes n'exprime la position de la revue. Tous, en partant de niveaux de réflexion différents, tentent de lever certaines des ambiguïtés et des malentendus qui collent à la peau d'une étiquette qui ne laisse personne indifférent, celle de fondamentaliste.*

Hokhma 42/1989, pp. 36-51

INTEGRISME ET FONDAMENTALISME

Par Gabriel-Ph. Widmer
Professeur de théologie systématique, Genève

Les définitions de ces mots dont, aujourd'hui, on use et abuse, dépendent de leur usage dans une situation historique et dans des milieux déterminés. L'ensemble des processus de « sécularisation », de « laïcisation » et de « déchristianisation », qui structurent de plus en plus la société occidentale dès la fin du XIXe siècle, expliquent, en partie, les réactions de ceux que l'on nommera des « intégristes » et des « fondamentalistes ». Il est donc indispensable de définir en premier lieu, même sommairement, ces processus.

A titre d'hypothèse de recherche, je désigne du terme d' « intégrisme », les courants qui, dans le catholicisme, cherchent, dès la seconde moitié du XIXe siècle, à « intégrer » les acquis politiques, sociaux et culturels de la société moderne à l'héritage de la Contre-Réforme ou, si l'on préfère, aux traditions fixées par la Réforme catholique post-tridentine. Quant au terme de « fondamentalisme », il désigne l'ensemble des divers mouvements qui, dans le protestantisme moderne, posent l'Ecriture comme l'*unique fondement* de la piété, de la doctrine et de la discipline des communautés évangéliques.

Autrement dit, et toujours à titre d'hypothèse, je limite l'usage de la notion d' « intégrisme » à l'aire du catholicisme romain et celui du terme « fondamentalisme » au monde protestant. Ces catégories relèvent, en effet, d'abord de la sociologie, de la sociologie religieuse en particulier et, ensuite seulement, de la théologie ; elles qualifient des manières de penser et d'agir, des conceptions et des attitudes, propres à des groupes sociaux qui appartiennent aux églises.

Ces courants et ces mouvements présentent, à première vue, un commun dénominateur : ils tendent à figer les représentations et les croyances des fidèles, leurs comportements et leurs pratiques dans des stéréotypes conservateurs, ceux fixés par les successeurs des Pères du Concile de Trente pour les intégristes, ceux dictés par la Bible

comprise littéralement pour les fondamentalistes.

Ces courants et ces mouvements se forment, pourrait-on dire, dans les remous provoqués par les controverses et dans l'écume laissée par les guerres de religion. De ce fait, ils cherchent à mettre hors circuit l'histoire comprise comme support de processus évolutifs. Et c'est justement en dépréciant l'importance des changements historiques, qu'ils inscrivent leurs réactions à contre-courant des tendances et des efforts de l'époque moderne.

Aussi, après avoir décrit sommairement l'intégrisme et le fondamentalisme, tenterai-je de repérer certaines des relations qu'ils entretiennent entre eux. Je conclurai cette exploration par une analyse plus affinée du phénomène fondamentaliste dans le contexte de l'herméneutique calvinienne.

1. DEFINITIONS DE L'INTEGRISME ET DU FONDAMENTALISME

Il convient de définir d'abord les processus de sécularisation, de laïcisation et de déchristianisation qui caractérisent le milieu et le contexte politique où apparaissent l'intégrisme et le fondamentalisme.

Séculariser signifie d'abord soustraire à l'emprise des églises tout ce qui peut et doit relever de la compétence des pouvoirs temporels que, par abus, elles avaient usurpés. En ce sens, celui et ceux qui sécularisent, reconnaissent, implicitement ou explicitement, la nécessité de la « séparation des pouvoirs ».

La sécularisation signifie ensuite l'ensemble des moyens pour assurer l'autonomie du politique, de l'économique, du social et du culturel vis-à-vis des institutions et des lois ecclésiastiques. Ces moyens visent, entre autres, à établir la rationalité propre à chacun de ces domaines de la vie sociale, par des méthodes rigoureuses comme celles de l'observation et de l'expérimentation. Ils mettent en lumière, par exemple, les interactions, dans une société sécularisée, entre les possibilités qu'offre un régime démocratique et le développement des sciences et des techniques.

La sécularisation ose, dirai-je, profaner des domaines que l'Eglise constantinienne avait continué, conformément à la mentalité de l'Antiquité, de « sacraliser ». « Profaner » signifie, ici, transgresser les interdits et les commandements de l'Eglise, en se soustrayant à son autorité, la dépouiller de ses biens et de ses prérogatives temporels, et limiter son rôle à l'exercice de son pouvoir spirituel. Ce faisant, la sécularisation conteste la seigneurie de Dieu sur toute une

partie des activités de l'homme et de la société.

La laïcisation fait partie du programme de sécularisation. Une société, qui s'organise et fonctionne selon le principe de la séparation des pouvoirs, cesse de reconnaître au clergé le droit d'occuper la place prééminente qui fut la sienne dans la chrétienté médiévale. Elle favorise la promotion du laïcat, en garantissant les droits et les libertés du citoyen et en l'arrachant à l'emprise de l'Eglise. Le processus de laïcisation est particulièrement manifeste dans le domaine de l'éducation et de l'instruction, de la santé et de l'assistance publiques ; il est tout aussi actif dans les sphères de la politique et de l'économie.

La laïcité prouve, aux yeux de ses partisans, que les églises ne sont pas les seules dépositaires ni les seules responsables des lumières du savoir, des valeurs de la civilisation et du sens de l'existence ; la société des travailleurs et des décideurs, celle des hommes d'affaires et des industriels comme celle des savants et celle des artistes, le sont aussi.

C'est pourquoi la laïcisation de la société lui permet, pense-t-elle, de promouvoir le respect et la dignité de l'homme et de défendre ses droits, tout aussi bien et même mieux, à ses yeux, que les églises fatiguées et épuisées par leurs échecs. C'est aussi pourquoi une société laïcisée est tout aussi capable, selon l'expression de Max Weber si astucieusement reprise par Marcel Gauchet, de « désenchanter » le monde que de le « réenchanter », de désacraliser la foi en Dieu et de resacraliser la foi en l'homme. Bref, elle est capable de créer des valeurs et d'en transmuter d'autres.

Quant à la *déchristianisation*, une notion plus parlante aux catholiques qu'aux protestants, elle voudrait rendre compte d'un ensemble de phénomènes sociaux relatifs à l'abandon des croyances et des pratiques religieuses dans toutes les couches de la population. Je m'exprime à son sujet au conditionnel, parce que les sociologues de la religion et les historiens doutent, en l'état actuel de nos connaissances, de la valeur opératoire de cette notion. Si l'on admet que l'Europe a été « christianisée » en profondeur, on constate que la déchristianisation, qui résulterait de la conjonction des deux processus de sécularisation et de laïcisation, commence au XVIIIe siècle avec la critique des traditions ecclésiastiques et l'anticléricalisme.

Ce qu'il faut retenir de ces définitions, si sommaires soient-elles, c'est le fait de l'apparition du *relativisme* qui est une forme de naturalisme ambiant, comme l'une des idées-forces de l'époque moderne. Ce ne sont pas seulement les institutions ecclésiastiques, mais les institutions politiques, sociales et culturelles, et leurs

idéologies qui sont relativisées par la relativisation de leurs absolus ; elles sont frappées de précarité et de contingence. L'époque moderne est entrée depuis la fin du XVIII[e] siècle dans l'ère de la révolution permanente provoquée par les progrès incessants des sciences et des techniques avec leurs nuisances.

Il convient de définir maintenant les termes d'intégrisme et de fondamentalisme qui expriment les manières dont le catholicisme et le protestantisme ont réagi à ce relativisme généralisé.

A. Intégrisme

Ce terme a d'abord désigné un parti politique conservateur qui a vu le jour aux alentours de 1890 en Espagne, puis des courants théologiques opposés au progressisme et au modernisme, dont la crise éclate à la fin du XIX[e] siècle pour s'amplifier jusqu'à la première guerre mondiale et pour s'atténuer au-delà.

L'intégrisme plonge ses racines dans les accusations portées par les catholiques ultramontains et intransigeants contre les catholiques libéraux. Il s'inscrit dans le prolongement des efforts entrepris, tout au cours du XIX[e] siècle, par ceux qui s'efforcèrent de neutraliser les effets des trois processus que je viens de décrire sommairement comme étant à la clé du relativisme moderne.

Or c'est justement contre toutes les formes de relativisme que s'oppose le *Syllabus* de Pie IX en 1864 et dont plusieurs condamnations seront reprises dans les constitutions du Concile Vatican I en 1870. Le *Syllabus* dénonce le relativisme scientifique et philosophique sous ses diverses formes. D'abord, le rationalisme qui défend l'auto-suffisance de la raison opératoire et exclut la foi. Ensuite, le naturalisme qui explique le supérieur par l'inférieur, l'interne par l'externe, l'esprit par la nature, si bien qu'en réduisant le surnaturel, il finit par l'exclure. L'évolutionnisme enfin qui privilégie le devenir, qui rend compte de la genèse des espèces par la sélection naturelle et démontre ainsi la fausseté du créationisme. Le *Syllabus* repère les causes du relativisme moral et social dans l'octroi, à l'ensemble du peuple, des libertés de pensée, de conscience, de croyance, de presse, d'association, etc. (cf. *Les droits de l'homme et du citoyen*)[1].

---

[1] Article « Syllabus » in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XIV, Paris, Letouzey, 1941, colonnes 2877-2923 ; article « Vatican » in *id. op.*, tome XV, colonnes 2536-2585 (1948) ; cf. H. Hauser, J. Maurain, P. Benaerts, F. L'Huillier, *Du libéralisme à l'impérialisme*, Paris, PUF, 1952 [2]. R. Aubert, J. Bruls, *L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours)*,

En ce sens, le *Syllabus* apparaît comme l'une des manifestations de l' « intransigeantisme » face à l'esprit moderne et progressiste, et les déclarations de Vatican I comme l'une des expressions de la volonté d' « intégrer » les composantes de l'esprit moderne qui peuvent l'être, à la tradition catholique. « Intégrer » signifie, dans ce contexte – réactionnaire par rapport au catholicisme libéral – assimiler, sous le contrôle de l'Eglise et selon ses moyens, ce qui dans l'esprit moderne est compatible et conciliable avec sa doctrine et ses mœurs.

L'intégrisme défend l'*intégrité* du dépôt de la foi et l'*intégralité* des traditions et des privilèges de l'institution ecclésiastique contre toutes les atteintes que leur font subir les diverses attaques du relativisme.

D'un côté, l'intégriste croit donc à la pérennité du dépôt dont on ne peut rien retrancher, et à celle des traditions qui en explicitent le contenu implicite ; il montre en quoi le développement organique – et non substantiel – du dogme ne contredit pas l'invariance de son essence, mais la confirme comme l'Incarnation du Verbe ne contredit pas mais confirme l'immutabilité de l'essence divine.

Car, d'un autre côté, l'intégriste croit, en s'appuyant sur la loi de l'incarnation, à une symbiose possible entre l'esprit du catholicisme et certains éléments des cultures successives dans lesquelles il s'est incarné et qu'il a christianisées. Ce que le catholicisme naissant avait réussi avec l'Antiquité gréco-romaine, pourquoi ne le réussirait-il pas avec la culture moderne ?

Or, c'est justement ce raisonnement que les *catholiques libéraux* du XIXe siècle mettent en doute en se situant au début plus sur le terrain social et politique, voire culturel, que sur celui de l'exégèse historico-critique et de l'histoire des dogmes dont l'importance, par la suite, ne cessera de grandir. C'est seulement dans la seconde moitié du siècle, que commencent les conflits et les controverses théologiques et philosophiques entre « intégristes » et « modernistes ».

L'intégriste s'oppose, pour le dire en gros, à toute innovation qui toucherait au dépôt et aux traditions (même et surtout post-tridentines), et cela par fidélité inconditionnée à un passé qu'il tient pour immuable et normatif. Fort de ses convictions, il ne reculera devant aucun moyen, fût-ce, dans certains cas, la dénonciation et la délation, pour défendre sa foi contre ce qu'il considère comme une atteinte à son intégrité et une perversion de son essence. L'intégrisme

---

Nouvelle histoire de l'Eglise, tome V, Paris, Seuil, 1978.

qui est une forme récente et subtile de l'intransigeantisme de la première moitié du XIXe siècle, ne remet pas en question la tutelle que l'Eglise doit exercer, via ses dogmes, son droit canonique et sa discipline, sur la politique, la société, la culture et les mœurs.

Quels sont donc les principaux enjeux des controverses entre les courants intégristes et les courants modernistes ? Je les résume sous forme de questions : comment l'Eglise assiégée par une société en voie de sécularisation, de laïcisation et de déchristianisation, peut-elle survivre ? Est-elle capable de se réconcilier avec les idéaux de la société moderne après les avoir condamnés, sans tomber à son tour dans le libéralisme et le relativisme ? Peut-on restaurer la suprématie de l'Eglise, sans lui faire subir certaines rénovations, qui risquent de mettre en péril ses fondements ? Si les principes du catholicisme sont tenus a prioriquement pour immuables, peuvent-ils ? être appliqués diversement selon les mentalités ? Sont-ils irréformables ou modifiables ? Derrière ces questions s'en cache une plus profonde qu'Emile Poulat pose en ces termes : « Comment le croyable est-il pensé dans le monde moderne ? Comment ce qui est cru est-il pensable dans un système donné ? »[2]

B. Fondamentalisme

Ce terme désigne un ensemble de courants religieux et théologiques d'origine protestante de la seconde moitié du XIXe siècle, dont les sources sont européennes, mais qui se développent dans les pays anglo-saxons et tout particulièrement aux U.S.A., avant de réapparaître en Europe dans le courant du XXe siècle.

Sans nous arrêter à l'histoire de ces divers courants et à leurs relations avec les mouvements du Réveil et avec les sectes, il suffit d'en donner quelques caractéristiques, pour apercevoir les différences qui séparent le fondamentaliste de l'intégriste.

Le fondamentaliste constate les échecs des efforts entrepris par

---

[2] E. Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977, p. 53 ; cf. du même auteur, *Intégrisme et catholicisme intégral : un réseau secret international antimoderniste : la « Sapinière » 1909-1921*, Paris, Casterman, 1969 (suite de *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962) ; *Une Eglise ébranlée, changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Casterman, 1980. Mon analyse de l'intégrisme doit beaucoup aux travaux d'E. Poulat. Cf. aussi P. Valadier, *L'Eglise en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1987 ; R. Mehl, *Le protestantisme français dans la société actuelle*, Genève, Labor et Fides, 1982.

la chrétienté constantinienne, ceux des églises établies, pour s'adapter à la société sécularisée, laïcisée et déchristianisée. Il considère que cette société a rompu l'alliance avec Dieu, en cherchant son autonomie. Il prend donc ses distances aussi bien avec les églises établies qu'avec la société qui les tolère encore.

Plus précisément, le fondamentaliste s'en distance, pour se recentrer sur ce qu'il considère comme le fondement objectif et sûr du salut : la révélation biblique. Il remonte à sa source, c'est-à-dire à l'Ecriture, pour y puiser, de manière exclusive, tout ce qui est nécessaire à sa foi. Conformément à la théologie biblique, le fondamentaliste croit à l'inspiration, à l'inerrance, à l'infaillibilité et donc à l'autorité de l'Ecriture sainte.

C'est pour cette raison que le fondamentaliste se méfie de toutes les *médiations* que ce soient celles d'abord des traditions, des dogmes, des symboles ou celles ensuite des théologies patristiques, médiévales ou modernes, ou celles enfin de l'herméneutique, qu'elle soit historico-critique, structuraliste, psychanalytique ou matérialiste. Encore faudrait-il nuancer cette dernière réserve ; car la plupart des fondamentalistes contemporains, à la différence de leurs prédécesseurs plus stricts sur ce point, peuvent user de ces méthodes de manière limitée et critique, et en tant que premières approches du texte.

Le fondamentaliste confesse le mystère trinitaire de Dieu, celui de la prédestination, de la création et de la rédemption, celui de la double nature du Christ, de sa naissance virginale, de sa mort expiatrice, de sa résurrection corporelle et de son retour glorieux ; ces articles de foi sont, en effet, à ses yeux scripturairement fondés.

Par contre, il refuse toute forme d'évolutionisme qui réduirait le miracle et évacuerait le surnaturel, ou qui contesterait les enseignements bibliques et leur vérité. Ainsi, les principes de la sélection naturelle et de la survie du plus apte lui paraissent incompatibles avec sa foi en la providence et en l'élection où se révèle la miséricorde divine à l'égard des plus faibles. On constate sur ce point, semble-t-il, une certaine convergence du fondamentalisme avec l'intégrisme catholique.

Le débat entre le fondamentalisme d'une part et, d'autre part, la néo-orthodoxie calvinienne, la dogmatique ecclésiastique barthienne et les formes si diversifiées des théologies libérales, est un débat qui porte avant tout sur des questions herméneutiques et sur des problèmes relatifs aux rapports entre la foi, la culture moderne et les sciences.

Si les intégrismes catholiques apparaissent comme des séquelles

de problèmes ecclésiologiques restés ouverts, mais jamais résolus, depuis la Contre-Réforme, les courants fondamentalistes naissent, au cours du XIXe siècle, des troubles occasionnés par les affrontements entre les tendances opposées de l'orthodoxie et du libéralisme protestants. C'est pourquoi leurs enjeux diffèrent. Je résume ceux du fondamentalisme sous forme de questions, comme je l'avais fait pour ceux de l'intégrisme : quelle est la place, le rôle et l'autorité de l'Ecriture et du Saint-Esprit dans les deux fonctions constitutives de l'Eglise, son édification et sa mission ? Quels doivent être les rapports entre les croyants, la société civile et la culture ambiante, l'une et l'autre étant en voie de sécularisation ? Comment doivent-ils témoigner de la vérité biblique dans un milieu organisé et formé de plus en plus scientifiquement ? Dans quelle mesure la communauté chrétienne peut-elle et doit-elle refuser de se conformer au monde, ne serait-ce qu'au niveau des mœurs et, particulièrement, dans les domaines de la politique et de l'économie ? Peut-on, par exemple, modifier le cours des choses, en usant, d'une certaine manière, des ressources qu'offre le système capitaliste et l'idéologie libérale ?

2. INTEGRISME CATHOLIQUE ET FONDAMENTALISME PROTESTANT

S'il existe entre les intégrismes romains et les fondamentalismes réformés une parenté éloignée, plus formelle que matérielle – ce qui reste d'ailleurs encore à montrer historiquement –, elle ne peut apparaître systématiquement qu'à la lumière de leurs profondes différences.

Ainsi, l'**intégrisme** se réfère à la *Tradition* et aux *traditions* comme à des systèmes normatifs qui font autorité pour la doctrine et pour les mœurs (cf. Conciles de Trente, de Vatican 1, etc.).

Les intégristes se réclament de ces systèmes pour neutraliser les effets jugés corrosifs de la modernité et pour en développer ceux qu'ils jugent compatibles avec les enseignements permanents de l'Eglise romaine (*nova et vetera*, c'est-à-dire des réalités nouvelles accordées aux anciennes). Autrement dit, l'adoption limitée et contrôlée de certaines acquisitions de la nouvelle société comme celles, par exemple, du régime constitutionnel, de la « séparation des pouvoirs », pourrait favoriser, à certaines conditions, la *restauration* de l'ancien état de choses que d'autres, comme la laïcisation ou le scientisme, menacent.

L'assimilation de ce qui peut l'être, de la modernité, doit donc

contribuer à rapprocher le plus possible l'*homo politicus* de l'*homo religiosus* ; elle doit permettre à l'Eglise de retrouver les privilèges, dont la société civile l'avait spoliée par la sécularisation. La « démocratie chrétienne » offre un bon exemple de cet intégrisme modéré qui la différencie du « catholicisme libéral » des mouvements modernistes.

Le **fondamentalisme** se réfère exclusivement à l'*Ecriture* comme au seul système de normes valables tant dans le domaine de la doctrine que dans la sphère des mœurs. Aussi s'en tient-il à la distinction biblique entre ce qui est de Dieu et ce qui appartient au monde, ce qui relève de l'Esprit et ce qui appartient à la chair. Autrement dit, le fondamentaliste rend à Dieu ce qui est de Dieu et à la société ce qui lui revient, en croyant à la seigneurie de Dieu dans l'ordre de la création et dans celui de la rédemption. A la vision « intégriste » d'un univers hiérarchisé dans lequel la nature est subordonnée au surnaturel, le droit naturel au droit révélé par exemple, correspond la vision « fondamentaliste » d'une histoire « dramatique » où le Christ et le Saint-Esprit sont à l'œuvre pour la délivrer de ses servitudes et l'acheminer vers le Règne de Dieu.

Qu'il puisse y avoir, depuis quelques décennies, des glissements et des échanges entre certaines formes d'intégrisme et certaines formes de fondamentalisme, ne doit pas surprendre, puisque elles sont si complexes que des aspirations et des manifestations charismatiques, par exemple, peuvent les rapprocher.

Les questions que la modernité pose à l'intégriste et au fondamentaliste les rapprochent, comme les réserves qu'ils lui adressent. Ainsi interpellés, dès la seconde moitié du XIXe siècle, par les partisans de l'évolutionnisme, du scientisme et du relativisme, l'intégriste et le fondamentaliste se sont trouvés confrontés aux mêmes questions : si les Pères de l'Eglise, puis leurs successeurs médiévaux et les Réformateurs avaient réussi, avec plus ou moins de succès, à « acculturer », comme on dit aujourd'hui, l'Evangile dans des civilisations qui n'étaient pas celle de son terroir originel, peut-on encore l'acculturer dans le cadre d'une civilisation techno-scientifique et dans une société industrielle et urbaine ?

De telles questions placent l'intégriste et le fondamentaliste devant une même alternative : ou *restaurer* un état de fait considéré comme normatif, celui de l'Eglise post-tridentine ou celui des communautés primitives, ou *innover*, en inventant de nouvelles normes, pour adapter l'Evangile à la mentalité actuelle. Quel que soit le choix, les risques paraissent les mêmes : dans le premier cas, exposer l'Eglise à la marginalisation, voire à la sectarisation, et donc

la condamner à perdre sa catholicité ; dans l'autre, l'engager à se dissoudre dans la société civile et à se laisser absorber par elle. C'est dire que cette alternative reflète une *crise* réelle des fondements de l'Eglise tant en ce qui concerne la doctrine que les mœurs.

Cette crise qui, d'ailleurs, affecte tous les théologiens, les oblige à réexaminer les principes herméneutiques de leur discipline ainsi que leurs présupposés philosophiques et ecclésiologiques. Ils doivent admettre que si certaines des structures des institutions, des doctrines et des pratiques ecclésiastiques se transforment, d'autres demeurent permanentes ; il y aurait donc une fixité du type sous les variations et sous la complexification de ses figures.

L'intégriste et le fondamentaliste tendent à privilégier l'herméneutique traditionnelle qui est de type auto-interprétative (*scriptura interpres sui*), par rapport à l'exégèse savante. Cette herméneutique « dogmatique », pour ne pas dire conservatrice, légitime, à leurs yeux, la valeur normative de ce qu'ils reconnaissent comme des textes fondateurs. Pris à la lettre, ces textes fondateurs comme les récits de la création, de la sortie d'Egypte, du retour de l'exil, de la passion du Christ, comme les visions prophétiques et apocalyptiques, comme le Décalogue, le Notre Père, les paroles de l'institution de la Cène, les confessions de foi, leur servent, en quelque sorte, de « preuves » du bien-fondé de leurs prises de position doctrinale, morale et politique.

3. LE FONDAMENTALISME ET L'HERMENEUTIQUE DE CALVIN[3]

Ces quelques indications sur la parenté éloignée – je le souligne encore une fois – entre l'intégrisme et le fondamentalisme, posent une question intéressante, me semble-t-il : pourquoi des tendances intégristes accompagnent-elles le catholicisme post-tridentin comme son ombre ? Pourquoi le protestantisme surtout d'origine calvinienne sécrète-t-il des tendances fondamentalistes ?

Faute de temps et de compétences, je ne fais que signaler la première question. Par contre, je désire faire quelques remarques sur la seconde qui touche de très près les facultés de théologie, les centres d'études et de formation protestants.

---

[3] Sur l'herméneutique de Calvin, A. Ganoczy, « Calvin als paulinischer Theologe. Ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins » in W. H. Neuser (éd.), *Calvinus theologus*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1976, pp. 41-67.

Dans son herméneutique, *Calvin* se distance d'une part de celle des théologiens romains qui reconnaissent au magistère de l'Eglise l'autorité, le pouvoir et le privilège de donner l'interprétation correcte de l'Ecriture et, d'autre part, de celle des humanistes qui accordent trop de crédit, à ses yeux, aux résultats de l'examen philologique, rhétorique et historique des textes. Mais il se distance aussi des illuministes et des enthousiastes qui privilégient l'exégèse spiritualiste et subjectiviste.

Calvin fait sien le principe herméneutique des autres Réformateurs *scriptura sui ipsius interpres*, qui les préserve de recourir à ce qu'ils considèrent comme des principes d'interprétation étrangers et inadéquats à l'Ecriture, et donc insuffisants et erronés.

De manière schématique , on pourrait qualifier les différences entre Calvin et Luther au sujet de l'herméneutique de la manière suivante : comme Luther, et même plus que Luther, Calvin recourt dans une première approche du texte, de par sa formation d'humaniste, à la philologie, à l'histoire, à la rhétorique, pour expliquer l'Ecriture ; mais dans l'approche proprement herméneutique, à la différence de Luther, il s'inquiète moins que lui de la conformité de ses interprétations à la confession de foi (le canon dans le canon : la justification par la foi seule). Cela tient à ce que, pour Calvin, c'est le témoignage intérieur du Saint-Esprit, qui scelle la Parole de Dieu dans le cœur du croyant à travers la prédication et la lecture expliquée de l'Ecriture, tandis que, pour Luther, la prédication et la lecture de l'Ecriture sont porteuses de la Parole de Dieu grâce à leur rapport au *credo* « objectif » (le Christ accomplit le salut, à cause et pour nous, *extra nos*).

Ce privilège reconnu par Calvin, au témoignage intérieur du Saint-Esprit (aux dépens de celui réservé au *credo*) pourrait expliquer peut-être la *dérive* de l'herméneutique calvinienne vers le fondamentalisme, quand, dès la seconde moitié du XVIIe siècle, l'usage des méthodes historico-critiques a commencé à se généraliser et qu'en contrepoint le piétisme s'est diffusé.

En effet, là où, pour contrebalancer les effets de la critique biblique, le moi valorise les intuitions de sa sensibilité et les expériences spirituelles de son affectivité, il « subjectivise », pourrait-on dire, le témoignage intérieur du Saint-Esprit. L'examen critique de la Bible et la compréhension « subjectiviste » du témoignage intérieur du Saint-Esprit devaient susciter, semble-t-il, la réaction fondamentaliste dont les premières traces apparaissent dans le « dogme » de l'inspiration littérale de l'Ecriture dès la fin du XVIIe siècle (cf. le *Consensus helveticus* de 1675 sur l'inspiration littérale

des points et voyelles de l'Ecriture)[4]. Les controverses sur les rapports de la grâce et de la nature (par exemple, dans le domaine de l'interprétation de la prédestination et de la providence) ne sont pas étrangères, elles aussi, à cette dérive. De même, pourrait-on considérer, comme l'une de ses causes, les pressions occultes qu'exerce l'illuminisme et celles bien manifestes du rationalisme moderne.

Il ne faut pas oublier, en effet, que l'herméneutique de Calvin se réfère à l'*auditus fidei*. Or l' « écoute de la foi » requiert la double condition de la *solida verbi religio*, à savoir la prédication « externe » de la Parole et le témoignage « interne » du Saint-Esprit. Calvin postule que le Saint-Esprit est, en même temps mais non pas sous le même rapport, celui qui inspire et dicte la Parole à ses porteurs et la leur fait enregistrer dans l'écriture, et celui qui l'imprime dans ses auditeurs et ses lecteurs, et leur donne de l'interpréter correctement. C'est ce postulat qui fonde la vérité de l'*auditus fidei* et donc la certitude du salut.

On pourrait encore préciser les caractéristiques de cette herméneutique en disant que, résultant de la double action de la Parole de Dieu et de l'Esprit Saint, l'Ecriture est la *norma normans* de toute doctrine, de toute éthique et de toute discipline constitutives de la *solida Verbi religio*, tandis que les articles de foi, les directives de l'éthique et les normes de la discipline forment le *corpus* des *normae normatae* qui résultent de l'action de l'intelligence conjointe à celle de la foi. Cette distinction entre « norme normante » et « normes normées » s'impose là où l'Ecriture , « signifie » (*significat*) la Parole de Dieu, mais ne l' « est » (*est*) pas comme chez Luther en vertu de l' « objectivité » du *credo* (justification par la foi seule).

On comprend mieux alors les bouleversements que provoquent, dans ce modèle herméneutique qui n'y était pas préparé, non seulement l'usage de méthodes historico-critiques, mais l'influence des nouvelles conceptions de la cosmologie galiléenne et de l'anthropologie cartésienne. L'apparition de deux modèles herméneutiques concurrents, le modèle critique ou « libéral » et le modèle traditionnel ou « fondamentaliste », est consécutive à ces bouleversements qui reflètent la crise de la conscience européenne.

---

[4] Sur la *Formula consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum, circa Doctrinam de Gratia universali et connexa, aliaque nonnulla capita* (*Formulaire de consentement des Eglises réformées de Suisse*), voir H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise dans le Pays de Vaud sous le régime bernois*, tome 2, Lausanne, Edition de la Concorde, 1928, pp. 505-531.

Le modèle « fondamentaliste » de l'herméneutique, pour me limiter à lui, subordonne les conclusions des investigations historico-critiques (philologiques, historiques, genres littéraires, etc.) à la mise en œuvre d'une méthode théologique, celle de l' « analogie de la foi » empruntée au modèle calvinien. Cette méthode proprement biblique et théologique se rapproche de la « typologie » dont usent, par exemple, Paul ou l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* ; elle consiste à découvrir et à mettre en lumière des « correspondances » éclairantes entre les témoignages de l'Ancienne Alliance et ceux de la Nouvelle, entre les prophéties, les promesses et leur accomplissement, entre les figures ou types et leur réalité ou antitypes.

Ce modèle herméneutique présuppose que l'Ecriture ne peut être correctement interprétée que par elle-même (*scriptura ipsius interpres sui*). Il est d'autant plus auto-interprétatif qu'il postule que Dieu, comme tout bon pédagogue, « accommode » les moyens pour communiquer sa Parole à la faiblesse et au degré de maturité de ses interlocuteurs. L'application de ce modèle dépend de la mesure de grâce que Dieu donne à chaque croyant (cf. Rm 12,6). L'analogie de la foi et l'analogie de la grâce qui en est inséparable, s'opposent à toutes les formes de l'analogie de l'être comme la théologie de la Parole à la théologie de l'Etre ou, si l'on préfère, comme la théologie révélée s'oppose à la théologie naturelle.

Ainsi le fondamentaliste, moderne et modéré, fait-il le pari, avec tous les risques que cette opération comporte, de concevoir une sorte de modèle synthétique. Sa synthèse englobe, en subordonnant les seconds au premier, le modèle herméneutique calvinien théologique de type auto-interprétatif et les modèles herméneutiques modernes « profanes » de type hétéro-interprétatif. Le modèle théologique se construit autour de la personne et de l'œuvre du Christ qui imposent et légitiment l'analogie de la foi ; le modèle « profane » résulte du recours aux moyens des sciences de l'interprétation (histoire, psychologie, sociologie, linguistique, rhétorique, etc.), pour expliquer la Bible que l'on assimile à n'importe quel texte littéraire.

Le fondamentaliste est tenté de justifier sa synthèse en la comparant à celles que firent les Pères de l'Eglise en assimilant ce qui pouvait l'être des philosophies hellénistiques ; leur éclectisme « philosophique » conforterait son éclectisme « herméneutique ». Pourtant sa situation n'est plus celle des Pères. Pour eux, les philosophies hellénistiques étaient d'essence religieuse ; elles présentaient donc des points de contact avec les théologies chrétiennes. Par contre, à la différence des philosophies hellénistiques, les sciences modernes de l'interprétation partent de

présupposés généraux analogues à ceux des autres sciences, entre autres, celui de l'exclusion du principe de transcendance : le savoir positif ne peut être qu'athée.

Autrement dit, dans l'Antiquité, un concordisme était possible entre la théologie chrétienne et les philosophies grâce à une conception commune de la capacité de l'intelligence de connaître l'être des choses (« raison ontologique »). Dans la modernité, le séparatisme s'impose, si l'on tient compte de la différence entre la théologie qui se réfère à une révélation et les sciences qui usent exclusivement de la « raison opératoire » ; tout éclectisme est exclu à moins de recourir à des coups de force comme on le voit dans les nouvelles gnoses.

Je ne signale qu'une difficulté de cette synthèse asymétrique : les présupposés de l' « historiographie » de Calvin (les correspondances entre prophéties et accomplissement constitutives du « dessein de Dieu ») sont-ils compatibles avec ceux des historiographies modernes (irréversibilité de l'histoire, processus évolutifs et progressifs se diversifiant, s'auto-complexifiant ou se simplifiant) ? L'historiographie « biblique » de Calvin n'implique-t-elle pas le saut de la foi, et donc le passage d'un ordre et d'un genre à d'autres, que récusent les historiographies « scientifiques » ?

Aussi, le fondamentaliste croit-il préserver, grâce à l'application de ce modèle, l'intégrité du dépôt de la foi et l'intégralité du message biblique. Mais, ce faisant, ne s'expose-t-il pas à adopter, en théologie et en éthique, un certain intransigeantisme qui le rapproche de l'intégrisme romain, alors que son point de départ et son but diffèrent radicalement de ceux des intégristes durs ou modérés ?

Cet intransigeantisme est d'autant plus menaçant qu'il est insidieux. Il s'installe à l'articulation de deux démarches. Dans la première, le fondamentaliste analyse, grâce aux critères de l'herméneutique moderne, les textes, les découpe, les décompose, pour les expliquer, en les prélevant de leur contexte, puis en les y réinsérant. Dans la seconde, il passe de l'analyse à l'interprétation, il change, sans se l'avouer, de point de vue, de méthodes et de finalité : d'exégète, il devient un apologète qui défend des dogmes, des croyances, des opinions en croyant prouver leur validité par des citations bibliques abstraites des interprétations que l'on donne.

C'est cette tendance à l'intransigeantisme qui perd le fondamentaliste, parce qu'elle le conduit à l'arbitraire. Calvin, comme les autres Réformateurs, recevait de la révélation elle-même les idées directrices de son herméneutique ; en les mettant en œuvre dans sa prédication, sa catéchèse, son enseignement, il ne choquait pas les

fidèles de ses communautés mais les confortait dans leur vocation d'être les témoins de la « vraie religion », puisqu'ils vivaient dans une société encore profondément imprégnée de religiosité, voire de religiosité paganisée.

Par contre, transposées dans une société en voie de sécularisation, de laïcisation et de déchristianisation, les façons de penser de Calvin, ses manières d'agir et ses finalités, paraîtraient arbitraires, au sens où elles deviendraient incompréhensibles ou mal comprises par les fidèles ; elles seraient privées de l'efficacité édifiante et de la force conquérante qui furent les leurs longtemps encore après Calvin. On constate une fois de plus que tout effort de restauration qu'elle soit néo-calviniste ou néo-thomiste, est voué à l'échec.

A bien plus forte raison, les tentatives des fondamentalismes s'exposent-elles à des méprises et à des malentendus au sein même des communautés réformées qui veulent confesser leur foi et leur espérance dans le monde actuel. Soit que ces tentatives replient les communautés sur elles-mêmes et freinent leur élan missionnaire, soit qu'elles les entraînent à faire de l'apologétique au rabais et à sous-estimer les influences de la culture techno-scientifique sur les doctrines et les mœurs contemporaines.

4. UNE DERNIERE REMARQUE

Je rappelle mon hypothèse de départ : le fondamentalisme apparaît au départ comme une déviation, historiquement explicable, de l'herméneutique réformée et l'intégrisme comme un accident repérable, lui aussi, historiquement, de l'ecclésiologie post-tridentine romaine.

A la suite des réflexions précédentes, je constate que ni le fondamentalisme ni l'intégrisme ne font partie ni de l'essence du christianisme évangélique ni de celle du catholicisme romain. L'un et l'autre s'expliquent par des raisons historiques, sociologiques, culturels et psychologiques. Ils apparaissent comme des « révélateurs » de ce que Paul Hazard[5] a décrit comme la crise de la conscience occidentale, qui commence entre la fin du XVIIe siècle et

---

[5] Cf. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935 (nombreuses rééditions) ; notons que l'ensemble des travaux récents sur cette période font commencer cette « crise » avant 1680, et en nuancent les causes, en tenant compte de leur localisation dans les nations européennes.

le début du XVIIIe siècle et qui se prolonge, en se modifiant, jusqu'à aujourd'hui. Cette crise éclate, au sein de la chrétienté déchirée par les controverses et les guerres de religion, à l'occasion de l'apparition du nouvel esprit scientifique, des nouvelles idéologies, des nouvelles formes de la sensibilité et du goût. Cette nouveauté multiforme vient de ce que les Modernes s'émancipent de l'autorité des Anciens, en faisant du passé l'objet des études historiques, et tournent leurs regards vers l'avenir, en en faisant le champ des études prospectives.

Ce n'est pas d'abord pour les solutions qu'ils apporteraient à une crise qui se prolonge en se modifiant, que le fondamentalisme et l'intégrisme méritent toute notre attention théologique, mais en tant qu'ils en sont des « détecteurs ». Quant aux solutions elles-mêmes, la crise présente ne nous pousse-t-elle pas à les chercher ailleurs que dans des courants qui nous apparaissent comme des déviations et des accidents ? Ne nous presse-t-elle pas de les « inventer », en connaissant toujours mieux en quoi consistait l' « inventivité », dont firent preuve, à leur époque, les Réformateurs et les Pères du Concile de Trente ? Car, seule l'inventivité, stimulée par la foi et l'espérance en l'avenir, peut orienter la crise sans prétendre la dénouer. Mais quelle foi, quelle espérance et quel avenir ? Les réponses à cette question feraient l'objet d'une autre recherche qui dépasse le cadre de ces quelques réflexions. Il se peut que cette question soit justement celle que les fondamentalistes et les intégristes ont escamotée.

Hokhma 42/1989, pp. 52-56

LE FONDAMENTALISME, NON EVANGELIQUE ?

Par Henri Blocher
Doyen de la Faculté de théologie évangélique
Vaux-sur-Seine

Les mots sont comme des bombes : ils explosent parfois au visage des manipulateurs. Tous les mots ? En tout cas, ceux d'intégrisme et de fondamentalisme, qu'on voit souvent rapprochés. Ceux qui les rapprochent ne paraissent guère déborder de sympathie... Averti de cet état de choses, j'ai découvert avec d'autant plus de gratitude le tact et la dextérité avec lesquels notre distingué collègue, le Professeur Gabriel-Philippe Widmer, en fait usage. J'assume l'appellation, il est vrai non contrôlée, de « fondamentaliste », et j'ai pu lire sans haut-le-cœur les pages qui me situent, avec mes pareils : elles fournissent le stimulus souhaitable pour une franche et fraternelle discussion.

Outre la courtoisie du ton, et l'effort, qui n'a pas été vain, pour saisir l'intention des choix, j'ai apprécié le discernement proposé entre intégrisme et fondamentalisme. Aprés tant de confusion incompréhensive, la perspicacité sur la différence réjouit à coup sûr. Je n'oserais même pas en demander tout à fait autant ! L'accent sur l'auto-interprétation scripturaire et sur l'analogie de la foi me semble bien restitué. La mise en valeur de la filiation calvinienne du fondamentalisme se justifie à mes yeux, même si je souhaite en retoucher l'interprétation, et s'il faut rappeler l'existence d'autres racines, luthériennes et anabaptistes. Un peu plus brûlant, peut-être : je peux souscrire à la thèse majeure qui privilégie, parmi les facteurs explicatifs, le rapport avec la culture moderne, l'effet des conditions historiques, à la suite de la crise de la pensée européenne (1680-1715, Paul Hazard).

Sans attendre, je dois avouer, cependant, ma surprise, quand j'ai lu *in cauda*, sous le titre « Une dernière remarque », le jugement suivant : « A la suite des réflexions précédentes, je constate que... le fondamentalisme [ne fait pas] partie... de l'essence du christianisme

évangélique ». Elle m'a pour le moins déconcerté. De conséquence et de constat, je n'en perçois guère : plutôt un saut, *non sequitur*. De l'apport de l'histoire, des aspects de réaction à la crise que revêt le fondamentalisme, on peut aussi bien conclure que ce dernier est la traduction du christianisme évangélique appropriée au temps, l'expression de son essence en un siècle critique. D'autres critères seraient requis pour montrer que le fondamentalisme, fort bien défini dans le texte par la volonté de poser l'Ecriture comme unique fondement, n'appartiendrait pas à l'essence du christianisme évangélique.

C'est le lien à l'histoire, justement, longuement exploré par le Professeur Widmer, que je tiendrais à commenter. Des deux mouvements étudiés, il déclare : « Ils cherchent à mettre hors circuit l'histoire comprise comme support de processus évolutifs ». Je ne suis guère compétent pour en juger dans le cas de l'intégrisme : quant à ses formes récentes, je ressens davantage son souci de sauvegarder l'intégrité du dépôt traditionnel que d'assimiler, intégrer, des éléments modernes ; cela en dépit du génie assimilateur et de l'ambition récapitulative caractéristiques du catholicisme – d'où le porte-à-faux de l'intégrisme actuel, fidèle au contenu (non seulement à la lettre) de l'héritage, mais d'attitude réellement peu catholique. S'il s'agit du fondamentalisme, cependant, la relation à l'histoire me paraît plus complexe que ne le suggère la formulation offerte, et je voudrais l'expliquer.

Si l'on veut désigner, chez les fondamentalistes, de vives réticences à l'égard du progressisme, le refus de l'évolution comme valeur en soi, j'en tombe d'accord. Relevons, toutefois, que la théorie de l'évolution des espèces biologiques a été bien accueillie d'abord par de grands docteurs évangéliques, et que James Orr dans les *Fundamentals*, la série de monographies qui a donné son nom au fondamentalisme, plaide en faveur d'un évolutionnisme théiste. Si l'on veut, encore, indiquer que les fondamentalistes estiment la part des invariants dans la condition humaine plus grande qu'on ne le fait couramment de nos jours, c'est bien ça ; et je crois leur dossier de quelque poids. Mais les fondamentalistes ne mettent pas hors circuit l'histoire, ils critiquent l'historicisme ; ils dégonflent la baudruche d'une mythologie moderne dont la Parole de Dieu perce les prestiges.

Nous touchons sans doute le nerf de la dispute. Rien n'étonne plus un fondamentaliste comme moi que cette suggestion, de la part d'un autre disciple du Seigneur Jésus : constater une évolution impliquerait d'emboîter le pas. Comme si lutter contre des influences (par exemple, « de la culture techno-scientifique »), c'était *ipso facto*

les « sous-estimer » ! Je ne sacraliserai pas le devenir de nos sociétés, je refuserai de respecter une sorte de norme dans la contrainte qu'il exerce de fait. Je ne ferai pas de l'histoire le tribunal ultime, je récuserai l'équivalence hégèlienne *Weltgeschichte/Weltgericht*, je revendiquerai le droit au non-conformisme culturel.

L'histoire, néanmoins, est si peu hors circuit que les fondamentalistes se passionnent souvent pour son interprétation, diverse selon les courants. Le dispensationalisme (voir la Bible Scofield), tendance réputée « dure » dont je ne suis pas, est un schéma interprétatif de l'histoire, qui entend déchiffrer le sens du présent. Le restaurationnisme récent, hybride des lignées pentecôtiste ou charismatique et « Frères », tire une partie de sa force d'une interprétation fermement dessinée des évolutions de l'Eglise depuis dix-neuf siècles. Le néo-calvinisme offre une analyse très poussée des « motifs » de l'histoire occidentale, qui, au seul plan technique, rivalise avec les philosophies de l'histoire les plus élaborées. J'introduirais volontiers une hypothèse historique pour rendre compte de l'avènement, avec Calvin, d'une fidélité plus lucide. Comment expliquer qu'à ce moment-là un éclairage plus juste ait chassé les ombres et redressé les perspectives ? Certes, Dieu l'a librement voulu, mais, Dieu usant de moyens, nous pouvons nous interroger sur leur mise en œuvre ; et le génie d'un homme ne fournit pas la réponse, car le génie ne fonctionne pas dans le vide. Nous suggérons qu'en la personne de Jean Calvin, l'expérience radicale de l'Evangile, fruit de la révolution luthérienne, a rencontré la conceptualité qui lui convenait – qui lui convenait mieux que la conceptualité héritée du paganisme grec prédominante chez les Pères et dans l'Ecole médiévale. La conceptualité qui a permis à Calvin de mieux recevoir et penser l'enseignement biblique est celle de l'humanisme en son début ; elle est adaptée à la Bible parce qu'elle vient de la Bible dont elle sécularise les structures (vision de l'homme et du monde) ; toutefois, elle ne peut servir la Bible sans tension pénible, sans conflit coûteux en énergie, que dans la mesure où la sécularisation est encore bénigne (la sécularisation est dépossession du Seigneur). L'époque de la Réforme, et spécialement de la deuxième génération de la Réforme, est ce moment privilégié où une nouvelle conceptualité émergeait par sécularisation encore timide de la vision biblique, et rendait possible l'appréhension plus juste de la Parole scripturaire.

Ma proposition, si brièvement esquissée, montre que l'histoire, et même comme support de processus évolutifs, n'indiffère pas le fondamentaliste. Elle peut déjà laisser deviner que je ne retrace pas la suite des événements exactement comme mon estimé collègue. Quant

au témoignage intérieur du Saint-Esprit, je plaiderais, par exemple, que la version la plus subjective se trouve plutôt du côté de Luther, chez qui la vérité de la justification par la foi a si fortement le caractère d'un bouleversement existentiel. Calvin ne s'arrête pas à ses modalités subjectives, il pose le témoignage comme le facteur requis par notre « débilité » pour que nous recevions la certitude de la Parole objective. Le souci d'objectivité ne le quitte pas : il reconnaît que le Saint-Esprit est, d'une certaine façon, « sujet à l'Ecriture », qu'il est « en cette manière, examiné » (« Je le confesse » ; *Institution chrétienne* I, 9, 2). M. Widmer mentionne le piétisme à propos de la composante subjectiviste du fondamentalisme ; il est notoire que le piétisme plonge ses racines dans le sol luthérien.

Le plus important concerne l'emploi, par les fondamentalistes, des outils scientifiques modernes, dans lequel Calvin fait d'ailleurs figure de pionnier. Je les avais en vue quand je parlais de « l'humanisme ». Les fondamentalistes sont-ils inconséquents ? Ils le sont parfois en fait, par maladresse. Mais en principe, nullement. Ils intègrent (!) cet emploi dans leur vision : les disciplines scientifiques ne sont pas pour la foi un domaine absolument étranger ; elles procèdent de la création de Dieu, et, dans la généalogie de l'humanisme, de l'influence biblique elle-même ; purifiées des postulats idéologiques sécularisateurs (qui dévient leur application vers l'immanentisme, le réductionnisme, etc.), elles peuvent servir ; elles sont alors libérées pour leur vraie vocation. Cette possibilité repose sur la priorité de l'antithèse péché/grâce, remplaçant l'antinomie nature/grâce ; le mal n'est pas dans les choses, la nature, la culture, les sciences, comme telles, mais dans leur corruption.

Adopter cette position, bien entendu, c'est demander aux sciences de renoncer à leur prétention à l'indépendance et à la neutralité. Les échos qui me parviennent de l'épistémologie actuelle me faisaient croire que cette bataille était déjà gagnée : on reconnaît largement qu'aucune démarche scientifique n'est « innocente », libre de présupposés. Parmi les théologiens, Thomas F. Torrance (appuyé sur Polanyi) a dit des choses fortes dans ce sens. La crise, aujourd'hui, semble inverser les termes de celle de 1700 : la raison critique ne triomphe plus des dogmes et traditions, mais doute à son tour d'elle-même. Elle sent le sol se dérober sous ses pas, ses critères s'évanouir. Elle a, révolution, dévoré ses enfants. Je dépeindrais donc le paysage de la (post) modernité avec d'autres couleurs que le Professeur Widmer : davantage comme le faisait Jean-François Lyotard en Sorbonne, pour le Colloque des facultés latines de théologie protestante (19 septembre 1989), comme livrée à un

nouveau paganisme sans Olympe, sans panthéon, désespéré…

Dans cette situation, sont-ce les thèses fondamentalistes qu'on voit « privées de l'efficacité édifiante et de la force conquérante qui furent les leurs » ? Les voit-on freiner « l'élan missionnaire » ? Curieux. Je n'aperçois pas que les Eglises hostiles au fondamentalisme connaissent un boom quantitatif et qualitatif tel que les Eglises fondées sur la Bible devraient douter, en comparant, de la pertinence de leur message. J'ai vu paraître (en anglais) des ouvrages d'auteurs libéraux ou semi-libéraux (comme Richard G. Hutcheson) s'interrogeant sur le dynamisme des Eglises fondamentalistes, qui croissent et multiplient, alors que leurs propres temples ne se remplissent plus guère… Je confesse, cependant, volontiers, que cette croissance relève de la seule miséricorde de Dieu, malgré les insuffisances déplorables des fondamentalistes que nous sommes, qu'elle procède de la seule puissance de sa Parole, source jaillissant en vie éternelle et fondement inébranlable de l'Eglise.

Hokhma 42/1989, pp. 57-64

POLITIQUE ET RELIGION
Réplique au Professeur Widmer

Par Fabrice Lengronne
journaliste, Paris

A la lecture de cet article, j'ai eu du mal à voir qui étaient ces fameux fondamentalistes décrits par G.-Ph. Widmer. Quelle identification leur donner, quels représentants dans nos pays francophones, quelles institutions représentent ceux qui nous sont définis dans cette approche du phénomène fondamentaliste ? Les lignes qui vont suivre ne prétendent pas à l'exhaustivité ni être le résultat d'une recherche poussée sur le phénomène fondamentaliste, mais quelques réactions nées de la rencontre des fondamentalistes au niveau de contacts personnels comme au niveau de contacts professionnels (journalistiques).

PROBLEMES DE DÉFINITION

G.-Ph. Widmer définit d'abord les fondamentalistes comme ceux qui « posent l'Ecriture comme l'unique fondement de la piété, de la doctrine et de la discipline des communautés évangéliques » (p. 36), la Bible étant « comprise littéralement » (p. 37), « les représentations et croyances des fidèles » étant « figées » (p. 36). L'histoire et les changements historiques sont dépréciés, et même vécus négativement (p. 37).

Bien que les croyances des fondamentalistes soient figées, ces derniers se méfient « des médiations » : « traditions, dogmes, symboles, théologies patristiques, médiévales ou modernes, herméneutiques historico-critique, structuraliste, psychanalytique ou matérialiste » (p. 42).

Bien plus, certaines données scientifiques comme l'évolutionnisme sont rejetées par les fondamentalistes, pour non-compatibilité avec la providence de Dieu et avec une lecture littérale de la Bible.

Pourtant, une espèce fondamentaliste un peu différente,

« moderne et modérée » use des méthodes de la théologie moderne « de manière limitée et critique, et en tant que premières approches du texte ». Bien plus, elle fait « le pari de concevoir une sorte de modèle synthétique. Sa synthèse englobe, en subordonnant les seconds au premier, le modèle herméneutique calvinien théologique de type auto-interprétatif et les modèles herméneutiques modernes " profanes " de type hétéro-interprétatif » (p. 48).

On le voit, la distance entre cette espèce fondamentaliste et le modèle défini au départ est grande, même si elle est classée sous la même appellation.

Peut-on mettre sous un même vocable l'ensemble des courants définis plus haut ? Qui recouvrent-ils ? La distinction se fait-t-elle si simplement entre ceux qui se réfèrent uniquement et littéralement à la Bible et ceux qui ont recours à l'herméneutique historico-critique (tiens, je croyais que la méthode historico-critique était une méthode *exégétique*, pas *herméneutique* !) ? Le fait de ne pas utiliser l'exégèse historico-critique ou de la relativiser ne signifie pas que l'on lit littéralement le texte biblique. L'herméneutique narrative considère le texte en soi, sans lecture historico-critique, mais ne pratique pas une lecture littérale du texte, pas plus que ne la pratiquent les « fondamentalistes modernes et modérés ».

G.-P. Widmer ne met-il pas sous le vocable *fondamentaliste* tout ce qui relève de la mouvance évangélique (appellation auto-revendiquée par cette mouvance), sans tenir compte des distinctions qui s'établissent de plus en plus précisément entre les fondamentalistes (littéralistes et conservateurs) et les autres évangéliques, ouverts au monde, à une lecture raisonnée de la Bible et à une action extra-ecclésiale. Dans ce sens, qualifie-t-il le *Comité de Lausanne*, par exemple, de fondamentaliste ?

Dans le cas de la Genèse, le non-usage de l'exégèse historico-critique ne conduit pas inévitablement à une lecture créationniste, au sens réducteur où ceux qui revendiquent cette étiquette l'entendent. En quoi ceux qui ont cette lecture non créationniste et non historico-critique (Henri Blocher, par exemple) sont-ils fondamentalistes ?

Je m'en tiendrai donc, pour la suite de ma réaction, à une définition du fondamentalisme comme herméneutique littéraliste de la Bible et mouvement conservateur. Ce qui ne signifie pas que toute personne se définissant comme fondamentaliste se reconnaîtra dans tout ou partie de mon exposé, ni que ces caractéristiques ne s'appliquent qu'aux fondamentalistes, ou s'appliquent à chacun d'eux. Je présenterai des courants majeurs au sein du fondamentalisme.

Le littéralisme

Le fondamentalisme a une lecture littérale de la Bible et revendique le littéralisme ou la « lecture naïve ». Tout usage de critique littéraire ou historique est rejeté comme non compatible avec la Révélation. En particulier, la lecture de la Genèse est comprise comme descriptive de la Création. La Création est donc affirmée en six jours littéraux, et les faits scientifiques sont niés ou déformés pour entrer dans le schéma hebdomadaire de création. On ne peut cependant pas généraliser cette attitude.

Le littéralisme affirmé n'est pas respecté totalement puisque bien des textes, tels que le Cantique des Cantiques, sont régulièrement compris non littéralement, mais « spirituellement ». D'autres sont sortis de leur contexte pour justifier une eschatologie réalisée ou en cours de réalisation, et sont donc interprétés de manière symbolique ou parabolique. Une critique du littéralisme affirmé mais non pratiqué est nécessaire, puisqu'elle montre déjà une reconnaissance de fait de genres littéraires.

Le rapport à la tradition

G.-Ph. Widmer affirme conjointement la méfiance « de toutes les médiations [...] traditions, dogmes, symboles et théologies » et l'attachement du fondamentaliste à toute une série de dogmes (trinité, prédestination, etc.) (p. 42).

Pourtant, cette affirmation fait l'économie des divergences nombreuses entre fondamentalistes sur certains de ces dogmes : la prédestination, rejetée par bon nombre de fondamentalistes arminiens, le rapport foi/grâce, la trinité (dont le terme est rejeté par certains puisque non-biblique), l'eschatologie et l'ecclésiologie. D'autre part, les fondamentalistes sont très attachés, en général, à des confessions de foi, bien que ce ne soient pas forcément celles des temps anciens : elles servent de définition identitaire plutôt que de texte liturgique.

Le rapport à la tradition existe clairement dans le fondamentalisme, même s'il est minimisé ou nié. Mais cette tradition n'est pas forcément conçue comme l'ensemble des penseurs chrétiens à travers les âges, mais plutôt comme l'ensemble de ceux qui ont la même conception dogmatique et la même approche du texte biblique. Concrètement, cette tradition est plutôt récente (XVIIe-XIXe siècle selon les courants), mais l'approche fixiste est très nettement présente : la tradition n'est pas conçue comme un processus dynamique et vivant, mais comme un patrimoine figé à conserver et à

défendre contre toute nouveauté ou évolution.

L'autorité

Le fondamentaliste, dans l'approche de G.-Ph. Widmer, fonde l'autorité en matière de foi sur la Bible seule. « Conformément à la théologie biblique, le fondamentaliste croit à l'inspiration, à l'inerrance, à l'infaillibilité et donc à l'autorité de l'Ecriture Sainte » (p. 42). Comme non fondamentaliste, G.-Ph. Widmer ne croit-il pas à l'autorité de l'Ecriture ? Quelle autorité met-il à la place ? Dans son dernier ouvrage paru en français[1], Hans Küng, théologien que l'on ne peut qualifier d'intégriste catholique ou de fondamentaliste protestant, réaffirme cette unique autorité, ce qui n'implique pas une lecture littérale du texte, ni une adhésion au concept d'inerrance. Voulant stigmatiser la position fondamentaliste sur l'Ecriture, G.-Ph. Widmer jette le bébé (l'autorité de l'Ecriture) avec l'eau du bain (l'inerrance comprise comme littérale).

L'usage de l'exégèse « scientifique »

G.-Ph. Widmer définit au fond le fondamentaliste comme celui qui n'accepte pas pleinement la méthode historico-critique, puisque même le « fondamentaliste moderne et modéré » qui l'utilise modérément reste aux yeux de G.-Ph. Widmer un « fondamentaliste »[2].

A une époque où la suprématie de la méthode historico-critique tend à être remise en cause par la recherche, où la critique de la critique trouve enfin droit d'exister et droit à la parole au point de redécouvrir les précurseurs de cette critique de la critique[3], on peut se demander si le monopole du fondamentalisme est réservé au littéralisme, ou s'il n'y a pas aussi un fondamentalisme historico-critique… L'étiquette « scientifique » apposée à la méthode historico-critique devrait d'autant plus faire accepter à ses partisans une critique, alors que l'enseignement de cette méthode se fait encore trop souvent de manière dogmatique.

Il y a confusion des genres quand G.-Ph. Widmer affirme, avec le courant scientiste et positiviste, que « le savoir positif ne peut être qu'athée » (p. 49). Le rejet de la séparation radicale et de l'ignorance

---

[1] *Une théologie pour le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1989.

[2] A moins de considérer le « fondamentaliste moderne et modéré » comme « sociologiquement » fondamentaliste, ce qui enlèverait toute pertinence à la définition théologique du fondamentalisme…

[3] Voir notamment le récent ouvrage : A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, 1989.

réciproque des sciences et de la foi de plus en plus affirmé par les scientifiques eux-mêmes laisse place à un autre type de rapport entre science et foi que celui de la soumission de la première à la seconde ou de l'exclusion de l'une par l'autre. L'exclusion de la transcendance dans la science est exclusion du surnaturel (par essence objet de foi non démontrable) comme explication scientifique ; ce n'est pas l'exclusion de l'existence de Dieu. Il n'est point nécessaire de faire profession de foi athée pour être scientifique, ni dans les sciences « pures », ni en théologie.

Si l'on considère la méthode historico-critique comme un outil parmi d'autres (comme le « fondamentaliste moderne et modéré » par exemple), cette méthode ne devient pas l'aune à laquelle on doit tout mesurer, mais son apport, quand il est établi, participe à l'élaboration de l'interprétation et de la compréhension du texte. Il me paraît qu'en exégèse, toute forme d'exclusivisme est dommageable à une approche « scientifique » du texte.

LE FONDAMENTALISME ET LA POLITIQUE.

Traditionnellement, le fondamentalisme prétend ne pas s'engager en politique. Pourtant, certaines grandes tendances semblent se dégager.

Le conservatisme

Le rapport à la tradition évoqué en matière de théologie se retrouve dans la relation à la politique qu'entretiennent les fondamentalistes. Le conservatisme théologique s'accompagne d'un conservatisme politique, d'un engagement politique dans la droite conservatrice. Cela peut aller jusqu'à des partis politiques religieux, proches en général de l'extrême droite (il faut noter cependant des exceptions parmi ces partis religieux...).

Cet engagement politique se traduit par des prises de positions typiques (soutien sans réserve à l'Afrique du Sud, à la politique israélienne dans les territoires occupés, soutien des guerres Est-Ouest tels que Corée, Viêt-Nam, Nicaragua, etc., soutien aux partis conservateurs ou à leurs idées, voire engagement dans ces partis, cf. Pat Robertson, candidat aux présidentielles américaines en 1988, ou le dictateur guatémaltèque Rios Montt). Elle se traduit parfois aussi par une prédication politisée, comme le font des prédicateurs politiciens tels que Jerry Falwell (*Moral Majority* américaine). Dans certains courants, c'est l'économie politique hyper-capitaliste qui est

justifiée par la théologie dite « de l'abondance ».

Si les fondamentalistes affirment volontiers leur citoyenneté céleste, certains n'en restent pas moins très attachés à la notion de patrie et aux partis qui mettent cette notion en avant. Ils souhaitent que les Eglises jouent un rôle au-delà des questions spirituelles, notamment dans le domaine de l'éthique. Aux Etats-Unis, cela donne par exemple des lois passées dans certains Etats pour enseigner le créationnisme à la place ou à côté de l'évolutionnisme. C'est une tentative de rechristianiser la société par la force ou par influence insidieuse (rechristianiser les individus par influence sociale).

La défense de « valeurs »

C'est sans doute la volonté de défendre des valeurs héritées des ancêtres en la foi qui préside aux positions politiques des fondamentalistes. Ces valeurs sont traditionnellement défendues par les conservateurs, voire par les partis réactionnaires (c'est-à-dire les partis qui cherchent à restaurer un ordre politique et social disparu), c'est pourquoi on trouve les fondamentalistes dans ces partis de préférence.

Ils sont de tous les combats en éthique sexuelle, mais pratiquement absents de bien d'autres débats de société comme le surarmement ou l'écologie. Leurs prises de positions publiques visent plus à condamner le péché qu'à secourir le pécheur, ce qui n'exclut pas un engagement social concret de bien d'entre eux.

L'anti-communisme

Le conservatisme décrit ci-dessus et la définition du marxisme comme anti-chrétien font du communisme la cible préférée de nombreux fondamentalistes. Sous prétexte de rejet des théologies politiques, le fondamentalisme devient alors une théologie politisée, orientée contre tout ce qui est suspect de connivence avec le communisme. Le rejet du Conseil Œcuménique des Eglises se fait notamment sur cette accusation (cf. la presse fondamentaliste[4]). La proximité avec les intégristes catholiques dans ce domaine conduit à des actions communes, et parfois avec des sectes comme Moon, dont l'objet premier est l'anti-communisme. Tout engagement des Eglises avec des mouvements de libération ou tout travail politique dans des milieux pauvres est considéré par ces fondamentalistes comme preuve de la collusion des Eglises officielles avec le communisme.

---

[4] En français, la revue *Résister*, devenue *Résister et construire* (sic !), par exemple...

LE FONDAMENTALISME ET L'INTÉGRISME COMME « RELIGION »

Naissance du sacré

Dans l'intégrisme catholique comme dans une partie importante du fondamentalisme protestant, le rapport aux données de la foi relève du sacré. Tout ce qui touche à la foi doit être conforme à la référence choisie : la norme ecclésiastique ou bibliciste (lecture littéraliste) induit une zone réservée dans le monde de la pensée, où elle prétend exercer le monopole de la bonne compréhension. Les personnages, les concepts et les lieux deviennent sacrés, mis à part pour la libre disposition des représentants mandatés pour interpréter et juger. Tout écrit non conforme à cette vision des choses, toute œuvre d'art abordant ces thématiques, seront jugés blasphématoires si elles n'abordent pas le sujet de manière traditionnelle. La proximité des intégristes et des fondamentalistes a été particulièrement nette dans la lutte contre le film de Martin Scorsese *The Last Temptation of Christ*. Elle s'est retrouvée avec les intégristes musulmans dans l'affaire Rushdie (*The Satanic Verses*).

Tabous et intolérance

Cette peur du blasphème et cette considération du sacré conduit au renouveau de l'intolérance et à l'érection de territoires gardés et protégés par des tabous. Dans cette perspective, ce n'est plus le Christ qui habite les croyants, mais ces derniers qui possèdent le Christ et l'érigent en haut-lieu qu'il convient de défendre contre les mains impies des infidèles. « La mort de Jésus n'appartient pas aux romanciers, ni aux scénaristes, mais à la foule innombrable de ses disciples, morts ou vivants »[5]. Le christianisme ne consiste-t-il pas plutôt à se laisser appartenir au Christ, plutôt que de prétendre le posséder ?

L'INTRANSIGEANTISME FONDAMENTALISTE

Les fondamentalistes, par leur vision du monde issue d'une lecture littéraliste de la Bible, séparent radicalement le monde et les chrétiens, avec deux conséquences néfastes : en s'isolant du monde, ils cessent d'être « dans le monde » et de lui apporter un témoignage compréhensible et recevable ; en rejetant le monde, ils le condamnent

[5] Déclaration des Cardinaux Decourtray et Lustiger avant la projection du film de Martin Scorsese en France, 6 septembre 1988.

et essaient de le récupérer en lui imposant leur propre conception de la société et de la foi. Contrairement au modèle biblique, ils refusent l'écoute, l'adaptation du langage à celui à qui ils communiquent leur foi, le dialogue sur la base d'un paradigme commun pour une compréhension commune et fidèle de la foi chrétienne. L'intransigeance fondamentaliste conduit au ghetto religieux.

Mais se retrouve fasse à cet intransigeantisme-là celui de ceux qui prétendent posséder la science. L'exégèse historico-critique, remise en cause par ses spécialistes, ne cesse d'être le modèle unique enseigné, et ses hypothèses sont portées au rang de certitudes. Elles servent à qualifier et à disqualifier les théologies, alors qu'elle repose sur une conception historique qui a bien changé depuis qu'on l'a conçue. Cet intransigeantisme « scientifique » est à l'origine de problèmes existenciels pour de nombreux étudiants en théologie, alors que cette méthode historico-critique aurait dû rester une méthode, un outil d'étude.

Une autre attitude est possible, critique vis-à-vis du littéralisme comme vis-à-vis du criticisme. Pour ne pas ériger une méthode en dogme, ni un dogme en méthode. Pour ne pas sacrifier la vérité aux outils qui servent à rendre témoignage d'elle.

Hokhma 42/1989, pp. 65-89

« GUERISSEZ LES MALADES ! »

La guérison comme don et mission pour la communauté

Par Walter J. Hollenweger [1]
Professeur de missiologie,
Birmingham (GB)

La prière pour les fatigués et les chargés, la prière de guérison... Des thèmes qui trop longtemps dans notre Occident chrétien ont été inscrits uniquement dans la sphère relationnelle ou personnelle, celle du pasteur qui lors d'une de ses visites prie pour l'un de ses paroissiens souffrant. W.J. Hollenweger par cette contribution plaide pour une dimension communautaire marquée, accordée à la prière et à la guérison des malades. Actuellement des séminaires rassemblant de nombreux chrétiens sont organisés sur ce sujet, certaines revues y consacrent des numéros entiers. Hokhma *a jugé bon de contribuer à la réflexion en vous proposant un article qui invite à une prise au sérieux d'un thème, chasse gardée de la mouvance pentecôtiste et charismatique.*

« Jésus sauve, Jésus baptise, Jésus guérit... » ; c'est sur ce troisième élément du foursquare Gospel, *du plein évangile pentecôtiste que W.J. Hollenweger s'étend. Né à la foi dans cette tradition, le professeur de Birmingham retravaille ce thème et nous en propose une lecture stimulante, aussi pour ceux qui se rattachent à d'autres traditions protestantes.*

---

[1] Cet article est la traduction d'une contribution parue dans *Studienbriefe*, le supplément de la revue *Das missionarische Wort* (5/1988), éditée par l'*Arbeitsgemeinschaft missionarische Dienste*, un groupe de pasteurs allemands qui visent à promouvoir la réflexion sur leur pratique pastorale. Nous publions cet article avec l'autorisation de l'éditeur et de son auteur. La traduction est l'œuvre de Paul Brand, responsable de la formation continue des pasteurs des Eglises réformées suisses de langue française. De W.J. Hollenweger, vous trouverez aussi dans *Hokhma* 32, 1986 (pp.1-11) une liturgie eucharistique, narrative et théâtrale intitulée « Le dernier repas ». Par ailleurs on pourra lire avec profit une brève présentation de la pensée de cet auteur dans l'article de Serge Carrel, « Essai sur le corps à partir du vécu de la mouvance pentecôtiste », *Hokhma* 37, 1988, pp. 50-63.

« En chemin proclamez que le Règne des cieux s'est approché. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mt 10,7s.). Voilà comment Matthieu formule son premier ordre de mission. La promesse de la proximité du Royaume de Dieu est présentée ici de manière « si matérielle, si corporelle, que les disciples l'apportent avec leur parole en ne se contentant pas de parler (sur le Royaume de Dieu) »[2].

Cet ordre de mission nous dérange. C'est la raison pour laquelle il est le plus souvent remplacé par l'ordre de mission « plus léger » de la fin de l'évangile de Matthieu, là où apparemment il n'est question que de proclamer, d'enseigner et de baptiser.

Mais les choses ne sont pas si simples. Les textes et tout spécialement les histoires bibliques des miracles « sont des formes spécifiques de l'agir humain ». Ils « ne sont aucunement " des paraboles en actes " (*enacted parables*) qui attestent tout autre chose, comme la victoire sur le péché ou toute autre signification du même acabit ; ces textes se rapportent à une misère effective, à une détresse réelle »[3].

Nous vivons une époque dans laquelle la lutte avec « la détresse réelle » dans le domaine de la maladie est abandonnée aux médecins ou aux médecines alternatives. Les médecins et les tenants de la médecine alternative se sentent laissés en plan dans leur travail par les théologiens. Les médecins en tout cas ont reconnu depuis longtemps qu'ils ne faisaient que « soigner ». La guérison provient d'ailleurs. « De la nature », disent les uns. Les chrétiens disent « de Dieu » ou plus exactement « de la *Ruach* du Seigneur, dispensatrice de vie », l'Esprit de Dieu qui agit dans tout ce qui est vivant[4].

---

[2] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 156.

[3] G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh, Gütersloher Verlag, 1974, pp. 37,43.

[4] Cf. par exemple l'avis de cet auteur : « Il serait important que tous, médecins généralistes ou spécialistes, thérapeutes ou psychologues, sachent encore de qui procède finalement toute guérison et tout salut. En tant que patients, il serait important de ne pas oublier et d'être toujours attentifs au fait de ne pas nous détourner du vrai Médecin dans nos divers mouvements de fuite – que ce soit la fuite dans la maladie ou la fuite dans la santé. Lui seul

Comme cet Esprit de Dieu n'agit pas seulement en milieu chrétien, mais qu'il est également le fondement de toute vie, il est clair qu'un théologien responsable ne pourra pas se dérober à des discussions critiques avec des représentants de la médecine traditionnelle, de la médecine alternative ou de pratiques de guérison non chrétiennes.

Dans cette perspective, il apparaît évident que salut et guérison[5] vont de pair. « Là où les limites entre " quête de guérison " et " quête du salut " sont devenues souples, l'Eglise et la médecine devraient se sentir mises en face d'un défi commun ». Et cela d'autant plus qu' « entre la situation des grandes Eglises et la situation dans laquelle se trouve notre médecine traditionnelle, nous pouvons déceler, d'un certain point de vue, quelques ressemblances frappantes »[6]. Ceux qui sont pour les uns « les hérétiques », sont pour d'autres « les charlatans ».

Mais aussi longtemps les Eglises ou les médecins ne peuvent répondre à la « quête du salut » ou à la « quête de guérison » que de manière insuffisante, toutes les critiques restent inopérantes – aussi et même surtout lorsqu'elles sont fondées dans les milieux scientifiques ou théologiques.

Le lieu où la guérison, comprise au sens le plus vaste du terme, doit pouvoir être attendue et où on peut espérer que l'on ne se borne pas à faire des discours à son sujet, c'est la communauté de Jésus-Christ. La santé et la maladie ne sont pas seulement des affaires privées, mais aussi l'affaire de la liturgie. La communauté a un don et une tâche de guérison. C'est pourquoi ce travail a pour but d'envisager une liturgie communautaire pour et avec les malades.

Le débat critique avec la médecine traditionnelle comme avec les guérisseurs non chrétiens et non médicaux ne peut être traité que marginalement dans le cadre de cet exposé. Ces questions sont abordées plus explicitement dans mon livre *Geist und Materie*[7].

---

peut aider ; lui seul peut aider à la fois les individus et les communautés. Il est fondamental de savoir qu'aux yeux du vrai Médecin – de celui dont dépend ultimement notre guérison – il n'en va pas seulement de notre santé » (W. Quenzer, « Alternatives Heilen als Herausforderung für Kirche und Medizin », *Information der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 89, 1984, Stuttgart, pp. 17s.).

[5] En allemand : *Heil und Heilung* (n. d. t.).

[6] W. Quenzer, « Alternatives Heilen als Herausforderung für Kirche und Medizin », *Information der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, n° 89, III/84, Stuttgart, 1984.

[7] W. J. Hollenweger, *Geist und Materie*, Interkulturelle Theologie 3, Munich, Kaiser, 1988.

Ce qui détermine toute autre considération est la conviction théologique selon laquelle nous ne maîtrisons ni le salut ni la guérison.

UNE NEGLIGENCE DE LA THEOLOGIE

Durant mes études à l'Université de Zurich, les guérisons de Jésus étaient traitées de manière détaillée. Nous explorions le vocabulaire, la construction et les variations de ces récits. Alors déjà, je fus frappé qu'il ne venait guère à l'esprit de quiconque d'appliquer à notre temps ce qui était effectivement exposé là, à savoir que Jésus et ses disciples guérissaient des malades.

Dans un travail de séminaire sur la guérison de l'aveugle Bartimée, comme j'essayais pourtant de soulever la question de la pertinence actuelle de l'histoire de guérison, le professeur écrivit à l'encre rouge dans la marge : « L'auteur doit faire de l'exégèse ! – Les maladies ont leurs causes naturelles et ne doivent rien à l'action de démons… " Les miracles du Nouveau Testament sont ainsi liquidés en tant que miracles " (Rudolf Bultmann) ». On nous a enseigné que de tels faiseurs de miracles étaient à l'époque monnaie courante et que les histoires de miracle illustraient l'amour et la grandeur de Dieu, qu'elles étaient un signe de l'amour de Dieu.

Depuis lors, la situation a évolué dans la connaissance du Nouveau Testament[8]. Mais dans l'Eglise les guérisons de Jésus et de ses disciples sont toujours banalisées. Il nous est dit que notre monde malade est soutenu par la promesse de la consolation de Dieu, que nos rapports politiques, économiques et personnels peuvent être guéris[9]. Dans le meilleur des cas on réfute polémiquement la pratique à sensation de certains faiseurs de miracles venus d'Outre-Atlantique. Si le thème est concrètement abordé, on fait allusion aux médecins et aux infirmières.

---

[8] « Dans les textes du Nouveau Testament, le fait d'être libéré des misères et des dangers de la vie terrestre est le sens premier du verbe *sozein*. Et on se demande, atterré, pourquoi le salut dans le NT doit être limité essentiellement aux biens spirituels ». Cf. W. Schrage, « Heil und Heilung im NT », *Evangelische Theologie* 46, 1986, p. 200. Contre H. Cremer, J. Kögel, *Wörterbuch*, p. 1033.

[9] Il faut « à tout prix contredire l'affirmation selon laquelle la foi au miracle que l'on rencontre dans le chritianisme primitif ne représenterait rien de particulier à l'époque » (G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh, Gütersloher Verlag, 1974, p.272).

Tout cela est vrai, bien sûr ! Cependant : *pourquoi les textes ne diraient-ils pas aussi ce qui est écrit là ?* A savoir que la proclamation de l'Evangile, que la communauté de Jésus-Christ, a quelque chose à faire avec le service auprès des malades. On n'a pas seulement à parler des malades dans la communauté, mais on a à agir à leur endroit.

« La richesse des possibilités d'action dans les domaines de la cure d'âme et de la liturgie (prière pour la guérison, communautés de prière, cultes pour les malades, onction des malades, bénédiction des malades avec imposition des mains, cure d'âme traditionnelle, etc.) est loin d'être épuisée »[10].

La communauté accomplira ce service – tout comme le médecin chrétien – dans la conviction que toute guérison vient de Dieu, que quelqu'un soit guéri par une opération, par un régime raisonnable, par la prière ou par un mélange de diverses « thérapies ». C'est toujours Dieu qui guérit. Toujours nous avons une raison de *lui* adresser nos remerciements pour la guérison.

La guérison ne survient automatiquement dans aucun cas. Ni un mode de vie sage, ni la prière, ni une opération ne garantissent une guérison. Le fait que les adversaires de Dieu imitent sa puissance de guérison (ils ne font qu'imiter, « singer ») n'est pas une raison de mépriser ce service important. L'authentique ne se distingue pas en premier lieu par la critique du faux, mais par la pratique du vrai. Une critique adéquate inclut toujours la reconnaissance de mes propres déficits.

UNE AFFAIRE DE LITURGIE : L'EXEMPLE DE L'EGLISE ANGLICANE

Il est important que le thème de la maladie et de la santé acquiert une dimension publique dans notre Eglise. Je veux dire par là qu'il faut que ce thème intervienne dans le cadre du culte et de la liturgie, non pas seulement dans la prédication, mais plutôt sous la forme de la proximité corporelle, par le toucher, par la bénédiction et par l'onction.

Les ennuis sont d'autant mieux évités que la liturgie est plus rigoureuse. Pour les chrétiens du Tiers-Monde – au demeurant la majorité de la chrétienté actuelle –, c'est une évidence. La maladie est

---

10 *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 14, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1985, p. 773.

toujours à leurs yeux l'expression d'une relation perturbée, que cela soit dans la relation à soi-même, ou dans la relation aux autres, ou encore aux défunts, à la tribu ou à la nature.

L'Organisation Mondiale de la Santé à Genève, la Commission médicale du Conseil œcuménique des Eglises et d'importantes sociétés des missions ont reconnu aujourd'hui que l'exportation de la médecine traditionnelle européenne ne résout pas le problème de la santé dans le Tiers-Monde. Nous découvrons aussi en Europe que plus de recherche, plus de médecine, plus d'hôpitaux ne rendent pas automatiquement la santé. Voilà qui est aussi admis par beaucoup de médecins.

C'est la raison pour laquelle d'autres voies sont recherchées. Pourquoi la communauté locale ne pourrait-elle pas, avec sa longue tradition du souci des malades, accomplir au moins un service complémentaire ? Le ministère auprès des malades appartient à notre mission comme la prédication, le baptême et la sainte Cène. Nous ne devons pas le faire dépendre de notre bon plaisir ni – comme on le dit souvent – du fait que nous n'aurions pas « le charisme de la guérison des malades ». Une communauté qui ne pratique jamais un « culte pour les fatigués et chargés » ne peut pas savoir si elle a ou non le charisme.

Dans la communauté de Jésus-Christ, on prêche, on baptise, on administre la sainte Cène et on exerce le ministère auprès des malades, parce que *la communauté* en a la responsabilité et parce qu'elle en a les pleins pouvoirs, qu'elle les « sente » ou non. Cette mission est confiée à *la communauté*, non à quelques virtuoses religieux ou à des individus particulièrement doués (ce qui peut également se trouver). Cela m'est apparu tout à fait clairement dans mes entretiens avec des collègues anglicans.

Un aumônier d'hôpital m'a décrit son emploi de la vieille liturgie anglicane de l'onction des malades à l'hôpital. Avant une opération, il invite les chirurgiens, les infirmières, la parenté du malade et quelques conseillers de paroisse à prendre part à une brève célébration de la sainte Cène, suivie d'une imposition des mains et d'une onction d'huile (Ja 5,14).

Il m'a raconté qu'il a observé trois résultats différents :

— *Dans le premier cas*, l'opération démarre bien. Cela a un effet positif. Le chirurgien est content et le patient tranquillisé. C'est aussi une des raisons pour lesquelles les médecins participent à cette liturgie et cela indépendamment du fait qu'ils soient ou non chrétiens. Ils ont découvert que ce petit investissement en temps est récompensé, car le patient est ensuite plus disponible. La prière et

l'intervention agissent ensemble.

— *Le deuxième cas* se présente lorsque le patient meurt pendant ou peu après l'opération. Cela n'est pas considéré comme un échec, parce que la guérison ne dépend ni de la foi du patient, ni de celle du pasteur, ni de la sainteté des autres personnes impliquées, mais seulement de l'imprévisible grâce de Dieu. Ainsi la mort du patient n'est pas à comprendre comme une faillite ou une faute à mettre au compte du patient, du médecin ou du pasteur.

Au contraire : c'est un geste tout à fait sensé que d'accompagner un être humain dans son dernier et difficile passage de la vie à la mort. Si une personne s'expatrie pour l'Amérique ou l'Australie, on prendra congé d'elle avec tous les égards appropriés, on fera une petite fête et on lui souhaitera un bon voyage. Pourquoi un chrétien ne devrait-il pas se sentir convenablement entouré quand il part pour son dernier voyage ?

— *Le troisième cas* se présente quand l'opération devient superflue, parce que le patient a été guéri pendant la prière. Il est bien entendu que c'est là le cas le plus intéressant pour les médecins et les patients, mais aussi celui qui est le plus difficilement explicable. Nous ne pouvons provisoirement que constater que la chose se produit parfois, et ce n'est que dans des cas rarissimes qu'on peut prévoir un tel aboutissement.

Mon expérience ne me rappelle qu'un ou deux cas où il m'a été possible de faire une prévision. En dehors de ces exceptions, il importe que nous accomplissions notre devoir et que nous nous en remettions pour le résultat à celui qui est le Seigneur de la vie et de la mort. Des assurances de guérison même rattachées à des conditions particulières (par exemple : « Le malade est guéri, s'il a la foi », etc.), sont des ingérences inacceptables dans la souveraineté de Dieu et conduisent tôt ou tard à des catastrophes.

Les expériences de l'Eglise anglicane ont conduit beaucoup de communautés à célébrer une fois par mois des services de sainte Cène, durant lesquels on prie aussi avec les malades (ou tout simplement avec les gens qui ont besoin d'une intercession spéciale), et cela avec imposition des mains.

Je suis membre de l'Eglise réformée à Birmingham. Notre pasteur ne voulait rien avoir affaire avec le mouvement charismatique, parce que leur style ne lui correspondait pas. Pendant des années, il a rappelé à notre communauté réformée la sobriété de son héritage et sa responsabilité politique et sociale. La communauté exploite un centre d'aide dans lequel des non-chrétiens aussi exercent leurs responsabilités de conseillers ; on y trouve encore un restaurant

où l'on peut manger à bon compte à midi, une maison de retraite et divers services sociaux pour lutter contre la pauvreté qui ronge le centre de la ville. Tout cela est financé par des collectes, car, en Angleterre, aucune Eglise ne reçoit via l'Etat le produit de l'impôt ecclésiastique.

Cependant il se trouve aussi que des réformés empreints de sobriété, socialement et politiquement engagés, se voient confrontés au thème de la maladie. Et le pire est que nous pouvons être ensemble dans l'agir politique et social, mais que nous devons demeurer tout à fait seuls quand nous sommes malades. C'est pour remédier à cet état de fait que fut instauré un culte mensuel avec les malades où l'imposition des mains était pratiquée (et cela sans que j'y aie contribué).

Des cultes semblables ont aussi parfois eu lieu au Centre œcuménique de Genève pour des membres des services exécutifs du COE qui étaient malades. Ils étaient dus à l'initiative du défunt président africain de cette institution, Hank Crayne, qui, après de fortes luttes intérieures, reconnut que son opposition première aux kimbanguistes devait être abandonnée. En effet, il avait appris de ses anciens adversaires, les kimbanguistes, à faire face à sa propre maladie par un abord biblique (les kimbanguistes forment une Eglise forte de millions de membres au Zaïre et, entre-temps, ils étaient devenus une Eglise membre du Conseil Œcuméniques des Eglises). La réconciliation avec les kimbanguistes est en soi déjà une histoire de guérison. Un tel recours à la prière pour les malades dans une bureaucratie ecclésiastique ferait sans doute aussi du bien dans plusieurs nobles institutions d'Eglises.

Des cultes semblables se fraient également un chemin dans des paroisses de Suisse et de République fédérale allemande. Ils n'ont rien à voir avec des cultes de guérison de certains guérisseurs d'Outre-Atlantique. Que ces derniers trouvent un écho considérable (et cela aussi chez des pasteurs et des responsables d'Eglises) est dû au déficit de notre culte. La réponse appropriée que nous devons donner à ces guérisseurs ne réside pas dans le fait de les dénigrer par une critique acerbe. Leur prouver qu'ils sont dans l'erreur du point de vue de la doctrine comme de la pratique – ce qui correspond souvent aux faits – reste inefficace. Et les imiter serait tout aussi inapproprié. La bonne réponse consiste à ce que nous développions, *à partir de nos propres traditions*, des liturgies et des actes d'intercession qui nous sortent de notre isolement. Plus la liturgie est rigoureuse, plus il sera simple pour les gens de s'y sentir à l'aise.

NAISSANCE D'UNE LITURGIE

La liturgie présentée ci-après est née de la collaboration de dix-sept personnes, dont trois médecins. Après une conférence sur la guérison dans le cadre de l'aumônerie des Hautes Ecoles de Zurich, une invitation fut faite en vue de la préparation d'un culte pour les fatigués et les chargés.

Lors de la première rencontre, j'ai demandé aux personnes présentes pour quelle raison elles étaient venues. Les motivations étaient multiples et ces personnes n'appartenaient pas toutes aux familiers de l'aumônerie :

— Une femme raconta qu'elle se rendait chaque année aux Philippines, parce qu'elle rencontrait là des réalités qu'elle avait en vain cherchées dans l'Eglise. Maintenant, elle n'avait plus besoin de l'Eglise.

— Les médecins dirent : « Enfin, oui enfin ! l'Eglise nous aide dans notre difficile travail auprès des malades et des dépressifs ».

— D'autres désiraient trouver au culte un lieu de repos, de respiration, de méditation.

Après l'énoncé détaillé de leurs motivations, j'ai proposé aux participants d'écrire une liturgie faite de leurs soucis et de leurs attentes ; je voulais la leur présenter lors de la prochaine rencontre. Puis j'ai prié avec eux.

Lors des deuxième et troisième rencontres, j'ai discuté des aspects artisanaux de la liturgie avec les participants. Il est souvent bien plus facile de développer des perspectives théologiques dans le corps à corps de la confection d'une liturgie, que dans la discussion brute de concepts théologiques. Ensuite je me suis rendu avec eux à l'église, je leur ai montré des robes de diverses couleurs que nous pourrions employer s'ils le désiraient. Par là on montrait clairement que les participants n'agissaient pas en tant qu'individus, mais comme représentants de la communauté. Les robes aidèrent aussi les Suisses, liturgiquement incultes, à ne pas se promener dans l'église « comme des poules dans une basse-cour ».

J'ai observé que la plupart des pasteurs choisissent le chemin inverse. Ils veulent au fond garder le contrôle des contenus du culte et oublient ainsi que la plupart de leurs collaborateurs n'ont aucune idée de la manière de s'exprimer et de se mouvoir dans une église.

J'imposai les mains aux collaborateurs, car ils doivent sentir ce qui se passe lorsqu'ils posent leurs mains sur la tête ou les épaules d'une personne. Ils doivent savoir les peurs que l'on peut éprouver et ils doivent apprendre à gérer cela. Les médecins ont été d'une aide

très précieuse dans cette phase de travail.

Il importe aussi que ceux qui prient réfléchissent à ce qu'ils diront lors de la prière, quand quelqu'un viendra demander l'imposotion des mains. Je leur conseillai de ne pas s'enquérir de la raison pour laquelle la personne demandait l'imposition des mains. Les entretiens personnels ont leur lieu en cure d'âme, non dans la liturgie. Quelques-uns (spécialement les médecins) dirent qu'ils n'avaient encore jamais prié en public. Je leur conseillai d'apprendre deux ou trois psaumes et pour le reste de se reporter au Notre Père et à des versets adéquats empruntés au recueil de cantiques de l'Eglise.

Cette prudence liturgique fut confirmée surtout quand de grands malades et des invalides se présentèrent. Que doit-on dire dans la prière quand une femme privée de bras et de jambes s'avance dans sa chaise roulante ? Prier pour que ses bras et ses jambes croissent ne me paraît pas seulement de mauvais goût, mais cruel. Il est tout aussi cruel de prier pour qu'elle se satisfasse de la grâce de Dieu en restant sans bras ni jambes. Nous pouvons pourtant toujours prier en empruntant la phrase suivante : « C'est lui qui pardonne entièrement ta faute et guérit tous tes maux » (Ps 103,3).

A la suite de cela, des cultes semblables ont été organisés dans d'autres paroisses zurichoises. Ces cultes ont été abondamment et positivement commentés par la presse quotidienne. Ils ont également connu un profond retentissement auprès de ceux qui y avaient assisté ainsi qu'auprès des collaborateurs. En voici quelques échos :

— « J'ai été très impressionné par l'ouverture et l'authentique prise au sérieux dont chacun de ceux qui étaient là a fait preuve. Personne ne se sentait “en dehors” ».

— « Cela fait déjà un bout de temps que je suis intéressé, pour des raisons personnelles et professionnelles, à ce que signifient la guérison et l'imposition des mains dans le Nouveau Testament. Comment parvient-on à relier ou à réintroduire dans la communauté de Jésus cet aspect douloureux de notre existence ? C'est ainsi que s'explique mon intérêt pour une collaboration active. Nous formions un tout petit groupe d'horizons très divers, qui s'est retrouvé trois fois pour mettre au point la manière de faire, la liturgie et les contenus du culte célébré à la *Predigerkirche*. Il en est ressorti une petite communauté qui a aidé une grande communauté à mettre sur pied un culte d'une heure trois quarts. D'après les déclarations des divers participants au culte, il s'est avéré que la diversité, la manière dont le culte avait été façonné et, par-dessus tout, la large plage de repos avaient été unanimement appréciés. Il en est allé de même pour l'insertion de toute la sainte Cène et du processus de guérison dans le

chant d'adoration de la liturgie orthodoxe grecque que tous ceux qui le pouvaient chantaient et fredonnaient avec nous ».

— « Je pense que le culte a été une attestation solennelle de l'amour humain, avec des demandes et des prières adressées à Dieu. Pour la première fois depuis de longues années d'éloignement de l'Eglise, j'ai pu par hasard participer à ce culte extraordinaire et rempli de ferveur à la *Predigerkirche* ; cela a constitué pour moi une grande et profonde expérience ».

— « C'est alors que j'étais en recherche et que je me posais beaucoup de questions que je suis entrée en contact avec ce groupe. Puis des doutes m'ont assaillie à propos de ce que je faisais là. Qui étais-je donc pour participer à cela, moi qui ne suis pas en pleine santé, moi qui reste figée dans mes idées et mes exigences, moi qui trouve si difficilement le chemin de l'humilité ? Où est ma place, où est ma tâche ? Maintenant c'est avec beaucoup de questions ouvertes que je poursuis mon chemin. Dans l'intervalle, il y a eu ce culte, ces instants de méditation, d'acceptation, de communion, d'interpellation. Bien qu'en marge par rapport aux intervenants directs, je me sentais pleinement participer à ce qui se passait ; j'étais " partie " d'un tout bien plus grand. Cette implication mutuelle et cette volonté de s'impliquer présente chez tout le monde, dans le pressentiment d'une présence plus haute, a constitué pour moi un très profond processus de guérison ».

Selon mon habitude, je me trouvais à l'église une heure avant le début du culte et je regardais le sacristain disposer tout ce dont nous aurions besoin. Il mit un peu de pain sur la table de communion et prépara un peu de vin. Je lui demandai : « Pensez-vous que cela suffise ? » Le sacristain me regarda avec pitié et me dit : « Voyez-vous, Monsieur le Professeur, seules trente personnes au plus viennent au culte dans cette église. Et il n'y a environ que la moitié d'entre elles qui participent à la Cène ».

Lorsque, vingt minutes avant le début du culte, l'église commençait déjà à se remplir et que de plus en plus de gens s'amassaient là, j'ai cherché le sacristain du regard. Il courait à la cave et devait aller chercher plus de pain et plus de vin. Mais il fut plus étonné encore de constater qu'au début de la sainte Cène, la moitié des participants qui quittaient l'Eglise – comme c'est la coutume à Zurich – restaient là avec tous les autres, jusqu'à la fin, bien que le culte ait duré presque deux heures.

La liturgie écrite ci-dessous est un exemple parmi beaucoup d'autres. Ce qui est important, c'est d'inclure dans la liturgie ce qu'apportent ceux qui la préparent : leurs traditions, leurs attentes et leurs soucis.

I. Entrée

Entrée Sur l'air « Esprit Saint, Esprit Créateur »[11]

Salutation Jésus dit : « Le Royaume des cieux est proche. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mt 10,7s.).

Prière *Hagios Theos*, Dieu saint, accorde-nous la paix.

Rassemble nos pensées. Concentre-nous sur ta Parole. Oriente-nous vers ton Royaume.

Seigneur,

Tu connais le désordre que nous avons chez nous, tu connais les pensées qui nous passent par la tête : les enfants, le travail, les succès, les échecs, les amis, les ennemis, le dépit, l'enthousiasme, tout ce qui nous arrive durant toute la semaine et qui nous oppresse en cet instant où nous cherchons à nous tourner vers toi.

Seigneur,

Aide-nous au moins durant une heure, une seule petite heure, en sorte que nous puissions méditer sur l'essentiel, sur toi et sur ce que tu projettes avec nous.

Viens, Esprit Saint Créateur, viens habiter en nous et fais de nous ta demeure.

Chant « Viens habiter dans notre âme »[12]

Accueil Le thème de notre culte d'aujourd'hui est la guérison de la maladie. Accomplie par le Christ et portée par nos prières, la guérison est l'objet de notre foi. Tout ce que nous disons et faisons aujourd'hui, a pour but de nous ouvrir et de nous préparer à recevoir ce qui nous guérit. Car tous, que nous soyons ou non visiblement malades, nous sommes des fatigués et des chargés, nous

---

[11] En Suisse romande : *Psaumes et Cantiques* 328. Pour les communautés dotées du recueil *Nos cœurs te chantent*, on peut opter pour le 215 ; pour celles qui ont recours à *Arc-en-Ciel*, on choisira le 509. Par ailleurs « Viens, Esprit de sainteté » *J'aime l'Eternel* 325 peut aussi être utiliser.

[12] PC 204 ; NCTC 92 ; AEC 92 ; JALE 93.

avons besoin de la grâce de Dieu. La libération pour laquelle nous intercédons, elle est don de Dieu.

Prière Seigneur, nous t'en prions : ouvre nos cœurs et tous nos sens à ta présence guérissante dans notre communauté. Envoie ton Saint-Esprit afin qu'il remplisse de ta force nos pauvres dons : nos simples mots, nos prières silencieuses, le pain, fruit de la terre et du travail des hommes, le vin, fruit de la vigne et de la peine de beaucoup. Qu'ainsi nous soyons nourris, fortifiés et rendus assurés de ta présence. Nous t'en remercions. Amen.

Chant «Esprit Saint, Esprit Créateur »

II. Prédication d'après Marc 1

Lecteur Marc 1,14-15

Jeu d'orgue méditatif sur «Esprit Saint, Esprit Créateur »

Lecteur Marc 1,16-20

Jeu d'orgue méditatif sur «Esprit Saint, Esprit Créateur »

Premier prédicateur

Jésus était l'envoyé plénipotentiaire de Dieu. Mais lui n'accomplissait pas seul son ministère. Il appela douze disciples. Parmi eux se trouvaient des gens que nous n'aurions guère appelés à être apôtres : Pierre qui le renia ; Jean et Jacques, appelés les fils du tonnerre ; Matthieu, l'homme des finances et le collaborateur des Romains ; Siméon, le terroriste... Il n'est pas étonnant qu'ils se soient querellés et qu'ils n'aient pas compris Jésus.

C'est avec cette troupe que Jésus bâtissait le Royaume de Dieu. Alors il peut aussi le bâtir avec nous, parce que personne n'est trop insignifiant. Si Jésus ne construisait le Royaume de Dieu qu'avec la collaboration d'autres que lui, à combien plus forte raison ne pouvons-nous pas prêcher seuls, célébrer seul un culte, prier seul avec des malades. C'est la communauté qui a les pleins pouvoirs de la guérison des malades, non le pasteur ou quelques personnes spirituellement douées. Nous, la communauté de Jésus-Christ, nous avons reçu pour mission : « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. »

Lecteur Marc 1,21-22

Jeu d'orgue méditatif sur «Esprit Saint, Esprit Créateur »

Lecteur Marc 1,23-28

Deuxième prédicateur

Il y a des gens pour penser que ces histoires sont dans la Bible pour que les pasteurs prêchent sur ces textes. C'est pourtant là une présomption ridicule. Nous ne sommes pas appelés

pour parler aux malades et à propos des malades, indépendamment d'un *faire*. Or, dans la communauté de Jésus-Christ, dans le culte, on *fait* quelque chose. C'est pourquoi la sainte Cène s'appelle, en bonne théologie réformée, « un acte saint ».

L'imposition des mains est un acte. Les humains qui, durant leur vie, n'ont jamais été touchés – touchés par la main – trouvent qu'il est difficile de croire que Dieu les touche. Celui qui n'est pas touché n'est pas non plus atteint.

Aujourd'hui nous réalisons qu'on a suffisamment parlé. C'est maintenant le moment d'agir. Ce qui découlera de cette action ne repose pas entre nos mains : guérison, amélioration, consolation ou absence de résultat sensible. La raison pour laquelle des croyants ne sont pas guéris et d'autres qui vivent d'une manière sécularisée sont, eux, guéris, nous échappe. Nous ne pouvons pas regarder dans le carnet de notes de Dieu. Nous faisons ce que nous faisons parce que cela nous a été confié par la Parole de Dieu.

Lecteur Marc 1,29-34

Troisième prédicateur

Jésus a guéri la belle-mère de Pierre. Il en a guéri beaucoup, mais il n'a pas guéri toute la Palestine. Il y a eu beaucoup de malades qu'il n'a pas guéris. Tous ceux qu'il a guéris sont morts à la fin de leur vie. Ses guérisons sont des signes du Royaume de Dieu qui vient. C'est ainsi que nos médecins et nos infirmières sont aussi des signes du Royaume de Dieu. Même la maman qui prend son enfant en pleurs dans ses bras et prie : « Guéris, guéris, bénis… » est un signe du Royaume de Dieu. Que ce culte soit aussi un signe du Royaume de Dieu.

Lecteur Marc 1,35-39

Jeu d'orgue méditatif sur «Esprit Saint, Esprit Créateur »

Quatrième prédicateur (il prie)

Seigneur Jésus-Christ, tu n'es pas un homme à succès. Au contraire, tu t'es dérobé à la course à la réussite. Tu ne te trouves pas dans les rangs de cette sorte de propagandistes religieux qui disent : « Venez chez nous, et vous allez faire l'expérience de miracles ».

Seigneur Jésus-Christ, nous aimerions être de tes disciples. Libère-nous de toute préoccupation de succès. Aide-nous à ne pas fonder notre foi sur nos réussites et à ne pas perdre courage si nous connaissons des échecs.

Aide-nous à ne pas confondre ta bénédiction avec le succès et les épreuves que tu nous envoies avec l'insuccès.

Lecteur Marc 1,40-45

Préparation musicale à la sainte Cène.

III. Sainte Cène avec imposition des mains pour les malades

Liturgie de sainte Cène habituelle selon les traditions locales avec bénédiction des malades, prière d'action de grâce et Notre Père.

IV. Bénédiction et envoi

Père, bénis ceux qui ont travaillé à la préparation de ce culte, laïcs et pasteurs.

Bénis ceux qui sont venus chercher consolation, guérison et conseil.

Bénis ceux dont le doute n'a pas été apaisé.

Bénis ceux dont la maladie n'a pas été guérie.

Hagios Theos
Hagios ischyros
Hagios athanatos
Eleison 'èmin.

Dieu saint, tu peux ce que nous ne pouvons pas.

Tu as vaincu la mort.

Viens habiter notre vie quotidienne.

Recevez la parole de bénédiction.

Jésus-Christ dit cette parole :

« Proclamez à tous : le Royaume des cieux s'est fait tout proche. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement ».

Chant final

COMMENT COMMENCER ?

Celui qui veut se lancer dans de telles liturgies pour « les fatigués et les chargés » ou pour « les personnes malades et en bonne santé » doit y préparer sa communauté. La plupart des pasteurs et des autres ministres de l'Eglise, dans leurs entretiens, vont prier avec les malades. Cela est juste aussi longtemps que nous ne prétendons pas que c'est là la seule forme de notre ministère auprès des malades. Ce ministère a deux dimensions : la dimension de cure d'âme et la dimension publique.

Le présent exposé ne traite que de ce deuxième aspect. L'expérience montre cependant que celui qui veut introduire de telles liturgies dans le vécu de l'Eglise doit compter avec un travail de cure d'âme accru. Il semble que la célébration publique de l'imposition des

mains ouvre des portes dans ce domaine. Celui qui a été guéri demandera une cure d'âme. Celui qui n'a pas été guéri fera la même chose.

La dimension publique est importante pour plusieurs raisons. Nous avons reconnu depuis peu que le baptême, par exemple, n'était pas d'abord une affaire privée, à célébrer dans un petit cercle, mais qu'il s'agissait là d'un acte au caractère public marqué. Il en va de même pour la sainte Cène, la bénédiction et l'onction des malades.

En outre, le ministère exercé auprès des malades dans un cadre étroit a un petit goût d'exclusivité – à tort ou à raison. On fortifie alors le présupposé injustifié selon lequel cela n'est réservé qu'aux gens pieux. D'autre part beaucoup de gens extérieurs à l'Eglise (des gens d'autres confessions et même d'autres religions) viennent aux cultes *publics* célébrés pour les fatigués et les chargés. En général, le noyau de la communauté considère au premier abord ce fait d'un d'œil surpris.

La question à laquelle je veux tenter de répondre dans ce paragraphe se formule comme suit : comment, dans une paroisse, pouvons-nous trouver un soutien en faveur d'une liturgie publique pour les fatigués et les chargés ? L'expérience montre que :

— Une telle entreprise ne peut être menée à bien sans la collaboration du pasteur et du conseil de paroisse. Celui qui passe outre va tôt ou tard introduire des divisions dans la communauté. Nous avons dormi quelque 400 ans depuis le temps de la Réformation ; il ne faut donc pas précipiter les choses pour gagner six mois ou même quelques années.

— Un pasteur qui, avec sa communauté, cherche une voie pour développer le ministère auprès des malades, en offrant deux à quatre fois par année une célébration avec eux, se mettra d'abord à prêcher autrement. Il ne cherchera pas avant tout à allégoriser ou à spiritualiser les récits bibliques de guérison ; il a à rendre sa paroisse attentive, entre autres choses, au fait qu'il est aussi pensé ce qui est effectivement dit là ; de plus il soulignera que la communauté a à chercher une voie qui permette de faire l'expérience de cette réalité.

— Il devra en outre parler avec son conseil de paroisse pour le rendre attentif à sa responsabilité et pour solliciter sa collaboration. On objectera peut-être que, si l'auteur de ces propositions savait à quel point le conseil de paroisse est dépourvu de sensibilité spirituelle, il ne formulerait pas de telles utopies. Voici ma réponse : cela peut paraître utopique, néanmoins de même que Jésus a construit son Règne avec « des disciples spirituellement limités », il se pourrait bien que l'invitation faite aux conseils de paroisse de prendre part à la

mise sur pied de ces cultes, soit l'occasion pour eux de découvrir leurs dons et de les développer.

— Lors du culte, il est possible de concevoir l'intercession de manière plus concrète et de la prendre plus au sérieux. Nous ne savons plus ce que la prière de toute une communauté peut représenter comme force. Seulement, il faut savoir qu'une communauté qui (dans le meilleur des cas) se borne à écouter le pasteur lire ce qui est écrit dans le livre de la liturgie, n'est pas pour autant engagée dans la prière.

Il importe ici de trouver de nouvelles formes pour la prière d'intercession, notamment en intercédant pour des personnes concrètes. Cela implique une certaine prudence. En effet celui qui veut prier pour telle ou telle personne lors de l'intercession, doit d'abord demander l'accord de l'intéressé. Ce qui est demandé doit l'être avec le tact nécessaire, mais aussi avec les éléments concrets indispensables.

Mon expérience montre cependant que la plupart des gens n'ont pas d'objection à élever contre le fait que leurs noms soient mentionnés dans la prière à l'église. Il est plus difficile de trouver le comportement adéquat lors de guérisons spectaculaires obtenues suite à la prière. Le problème n'est pas, comme beaucoup le craignent toujours, de savoir ce que nous ferons si rien ne se passe. Il est tout à fait possible que rien ne se passe quand nous prions. Les problèmes font leur apparition quand des « succès » inattendus se manifestent. Je voudrais rendre attentif au fait que la prière est une puissance imprévisible. Du reste, il ne faut pas monter les « succès » en épingle. Les personnes concernées vont de toute manière raconter la chose partout et cela même si on leur demande de ne pas attacher le grelot à leur histoire de guérison.

— Il est toujours recommandable d'informer les autorités ecclésiales de la célébration des cultes avec et pour les malades. On ne devrait pas pourtant leur en demander l'autorisation, car, alors, les bureaucrates de l'Eglise seraient plongés dans l'embarras : ils ne sauraient quelle espèce d'autorisation donner. Et, dans le doute, ils ne feraient que dire « non ».

Plutôt que de se borner à informer les autorités, il convient plutôt d'inviter un de leurs membres à collaborer en vue de l'établissement de la liturgie. Ce représentant peut alors, sur la base de sa propre expérience, servir d'intermédiaire lorsqu'il y a des questions et des critiques qui sont, pour la plupart, formulées par des gens qui n'ont pas participé à la célébration incriminée.

— Il s'est avéré bon de préparer la liturgie avec un cercle assez

étendu de personnes. J'ai été frappé, pour ma part, de voir combien de gens réputés « hors-Eglise » étaient prêts à collaborer. Il est également important que le corps médical soit représenté dans le groupe de préparation ; ainsi sera manifeste le fait que nous ne cherchons pas à lui faire concurrence.

Par ailleurs le médecin du lieu connaîtra beaucoup de gens qui se présenteront pour la bénédiction ou l'onction. Dans bien des cas ses conseils seront importants. La question de savoir s'il est ou non un « chrétien engagé » est accessoire. Il est plus important qu'il collabore. Il peut aussi arriver que sa collaboration fasse de lui un chrétien engagé !

— Beaucoup de femmes se présentent pour l'imposition des mains. Comme beaucoup de femmes comprennent ce que « toucher » veut dire, il est important qu'elles soient aussi largement représentées dans le groupe de préparation et dans le groupe de ceux qui imposent les mains.

— Il ne faut pas négliger l'aspect « artisanal » de la préparation. Les questions suivantes sont à prendre particulièrement en considération :

— Où se placent ceux qui vont imposer les mains aux malades ?

— S'il y a onction d'huile, quelle huile sera employée ?

— Que disent dans leur prière ceux qui imposent les mains ?

— Où se tiennent ceux qui reçoivent l'imposition des mains ou l'onction ? Sont-ils assis ou agenouillés ?

— Comment sont habillés ceux qui collaborent à la célébration ?

— Comment les gens sont-ils invités à se présenter (pour l'imposition des mains ou l'onction) ?

LE SECRET DE LA GUERISON

Selon le témoignage de l'Ecriture, l'Esprit de Dieu est à l'origine de toute vie (de celle du croyant comme de celle du méchant ou du non-chrétien) ; par conséquent, il en va du don de guérison comme du don des autres charismes : il est donné par Dieu comme un cadeau qui est de l'ordre de la création ; ce cadeau ne dépend ni de notre sainteté ni de notre théologie.

Les plus proches parallèles qui me sont connus sont le don des « songes » et le don du « pressentiment » ou de « l'oreille absolue » en musique, lesquels ne dépendent ni de la religion, ni de la morale des intéressés. Une restriction importante doit être faite ici : il s'agit

du fait que si ces dons ne dépendent pas de la théologie ou de l'éthique de leur bénéficiaire, il en va autrement de leur emploi qui est de l'ordre de l'exercice d'une responsabilité.

En ce qui concerne le don de guérison, nous le voyons apparaître tant dans le christianisme qu'en dehors de lui, chez des médecins et chez des non-médecins. Dans une paroisse moyenne, il faut compter qu'un certain nombre de ses membres ont le don de guérison, même si, la plupart du temps, cela reste ignoré.

Si le modèle esquissé plus haut est repris, il faut savoir qu'il suppose que trois personnes au moins prient toujours avec celui qui sollicite l'imposition des mains, en sorte que ce don de guérison ne peut pas être localisé avec certitude. On ne pourra jamais savoir qui a ce don. On ne saura qu'une chose : on prie avec les malades dans l'Eglise, et c'est bon pour eux. Je crois qu'il est utile que le public sache que l'on prie pour le salut et la guérison dans l'Eglise, mais qu'il ignore par quelles personnes les guérisons sont transmises. C'est préférable pour les « guérisseurs », car ils ne seront pas submergés par des demandes provenant de toute la contrée. C'est même préférable pour l'Eglise, car il sera clair alors que l'Eglise est l'endroit où la guérison est cherchée. Après ces développements j'espère que l'on peut percevoir où résident les différences entre ce type de culte pour les malades et ceux mis sur pied par des virtuoses religieux.

Il faut compter avec le fait que des personnes qui n'ont pas de ministère dans l'Eglise et qui n'ont pas jusqu'ici particulièrement collaboré à la vie de l'Eglise, développent ces dons. Cela aussi est une forme d'édification communautaire.

Il n'est pas possible de développer ici des considérations théologiques complètes sur la relation entre ces dons relevant de l'ordre de la création et le concept paulinien de « charisme ». Par ailleurs il n'est pas possible non plus d'examiner les formes d'expression de ces dons dans la sphère non chrétienne, ni de s'entretenir de leurs possibilités. Je renvoie pour cela au troisième volume de mon ouvrage de théologie interculturelle intitulé *Geist und Materie* ; c'est là qu'est traitée cette problématique en relation avec la doctrine de l'Esprit Saint.

Si l'on peut cependant admettre que ces dons, tels que la présidence, la miséricorde et l'enseignement (Rm 12), appartiennent à l'ordre de la création tout comme le fait de jouer de l'orgue, le don des langues et le talent d'organisation, alors il faut se demander ce qui est spécifiquement chrétien dans cette liturgie pour les fatigués et les chargés ?

CE QUI EST SPECIFIQUEMENT CHRETIEN DANS LE MINISTERE DE GUERISON

La manière chrétienne d'aborder les malades est imprégnée de la foi dans la liberté et dans la souveraineté de Dieu. Il en découle avant tout quatre caractéristiques :

— L'imputation du péché du malade ou de ses ancêtres à sa maladie est expressément écartée dans l'Evangile. La Bible connaît certes des liaisons fatales entre le péché et la maladie, mais les deux ne sont pas liés de manière comptable dans les cas particuliers (Jn 9).

— Le chrétien sait très bien qu'il y a des pécheurs en santé et des malades qui sont des saints. La foi n'amène pas nécessairement la guérison et la maladie n'est pas obligatoirement la conséquence de l'incrédulité. Des chrétiens persévèrent dans la prière et dans la confiance en Dieu durant les jours de pleine santé comme dans les temps de maladie.

— Il n'est pas vrai que la foi soit toujours la condition de la guérison. Le Nouveau Testament rapporte des histoires de guérison où la foi du patient ou de son entourage est la condition de sa guérison, et d'autres où une telle condition n'est pas requise.

La reconnaissance est encore moins une condition de guérison. Des dix lépreux qui ont été guéris, un seul est revenu exprimer sa reconnaissance. Et nulle part il est question que les neuf autres soient retombés malades. Du reste, c'est aussi là mon expérience. Un lien direct entre la foi et la guérison ne peut être fondé ni sur l'expérience, ni sur l'Ecriture. Jésus a guéri des « croyants » *et* des « non-croyants ». La foi ne peut donc intervenir comme condition de guérison.

— Une prise en compte chrétienne des malades est étrangère à toute idée de réussite et à toute publicité tapageuse.

En résumé, on peut donc dire que ce qui est spécifique à la prière chrétienne pour les malades est cette certitude selon laquelle la prière n'est pas une médecine infaillible qui agirait à coup sûr, quand tout le reste échoue. C'est vrai qu'il y a des situations, rapportées par l'Ecriture ou enseignées par notre expérience, dans lesquelles des gens ont été guéris alors qu'ils avaient été abandonnés des médecins. Même si cela se passe, il importe de souligner que notre Seigneur Jésus-Christ n'est pas la réponse à toutes nos questions comme on le prétend souvent à tort et en méconnaissance des textes bibliques. Abstraction faite de ce que nous posons parfois des questions idiotes, le Christ nous aide à vivre avec des questions sans réponse et avec des problèmes non résolus ; n'est-il pas mort, en effet, en ayant sur les lèvres cette question terrible et sans réponse : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

OBJECTIONS

Pour conclure nous voulons traiter de six objections courantes à une telle démarche.

Première objection : *de tels cultes éveillent de fausses espérances. Que faisons-nous si personne n'est guéri ?*

Réponse : cette objection est une justification de la paresse. Par ailleurs elle vaut aussi pour notre médecine et nos hôpitaux. Beaucoup ne sont pas guéris et au moins 30% de toutes les maladies ont des causes iatrogéniques (elles sont occasionnées par les soins médicaux eux-mêmes). On peut lire cela dans les publications des professions médicales. Il ne vient pourtant à l'idée de personne de congédier nos médecins et de fermer les hôpitaux.

Dans la prédication, dans la sainte Cène et dans le baptême (et spécialement dans le baptême), nous faisons aussi des promesses qui n'ont pourtant pas de suite dans beaucoup de cas. Pouvons-nous pour autant abandonner la prédication, la sainte Cène et le baptême ?

L'objection vaut pourtant d'être entendue. Elle nous rappelle que nous ne pouvons pas faire de promesses en dehors du fait que tous, malades et bien-portants, sont dans la main de Dieu. Mais pour que cela ne reste pas pur verbiage, cette promesse doit devenir « visible » et expérimentable. L'imposition des mains et l'onction ne sont rien d'autre qu'une Parole de Dieu devenue visible et expérimentable dans toute son ambivalence.

Deuxième objection : *chez nous personne n'est disposé à collaborer à une telle démarche.*

Réponse : celui qui objecte cela après avoir essayé de gagner des gens à cette collaboration (surtout des gens hors-Eglise) et après avoir échoué, doit probablement parvenir à la conclusion que le moment n'est pas encore venu pour sa communauté. Cependant dans la plupart des cas, cette objection est élevée par des animateurs de la vie d'Eglise et des pasteurs qui n'ont pas fait de tentatives sérieuses pour gagner des collaborateurs, ou qui veulent instituer une collaboration telle que eux-mêmes se « l'imaginent ». Ce qui aide souvent, c'est la collaboration de gens et de ministres de paroisses voisines qui ont déjà pu faire un bout de chemin dans une telle démarche (cf. la réponse à la troisième objection).

Troisième objection : *même si nous organisons un tel culte, personne ne viendra à l'imposition des mains. Vous ne connaissez pas du tout le type de personnes qui fréquentent nos cultes. Ils sont prêts à partir pour l'Afrique du Sud, les Philippines, Taizé ou même Rome pour connaître des « expériences religieuses ». Mais il n'y a rien à*

faire dans notre village.

Réponse : la quasi-totalité des pasteurs, dans les paroisses desquels de tels cultes ont été célébrés, ont objecté cela avant de le faire. Ils ont découvert, comme le sacristain de la *Predigerkirche* à Zurich (cf. p. 75), qu'ils s'étaient trompés.

Un pasteur, dans un village de montagne bernois, m'a dit exactement ceci : « Notre population et notre conseil de paroisse ne se laisseront jamais gagner pour une telle affaire, parce que chez nous personne ne viendrait à un tel culte ». « Leur avez-vous demandé ? » voulais-je savoir. « Non, mais je le sais ».

Par bonheur, ce pasteur avait amené le médecin du village avec lui. Celui-ci me déclara : « Chez nous le thème de la maladie est traité de la manière suivante : lorsque quelqu'un attrape une forte migraine, il dit : "C'est la volonté de Dieu que j'aie une migraine. Elle sert à fortifier ma foi en Dieu". Puis il prend une double ration d'aspirine et espère que la migraine disparaîtra ».

Le pasteur dut rire et reconnut : « Ce que j'ai dit, il y a un instant, n'est pas tout à fait vrai. En fait je ne sais pas ce que notre population pense d'une telle affaire. La vérité, c'est que j'ai peur d'une telle liturgie. Nous n'avons appris cela ni à l'Université ni lors de nos stages ».

« C'est parfaitement normal », lui répondis-je. « Peut-être devrions-nous réfléchir à un certain nombre de points à propos de la formation de nos pasteurs. Il est clair que nous avons tous peur. C'est pourquoi il est d'autant plus important que vous parliez ouvertement avec votre médecin de village, avec votre Conseil de paroisse et avec votre paroisse elle-même. Et si cela vous aide, je viendrai dans votre village et je vous aiderai à conduire la discussion et à construire la liturgie avec vos gens et selon vos traditions ».

Quatrième objection : *de tels cultes attirent des forces occultes.*

Réponse : bien sûr que les Kérétiens et les Pélétiens[13] ne sont pas des gens appropriés pour un tel travail. Mais les titres d'accréditation ecclésiastique ou théologique ne sont que des critères approximatifs pour trouver les bons collaborateurs. Plus décisifs sont la disponibilité suffisante pour s'intégrer à une équipe, la sensibilité, le bon sens et finalement une aspiration intime à vouloir écouter les instructions de la Parole de Dieu.

Ne présentons-nous pas une caricature de la communauté lorsque nous insinuons que, là où elle commence à prier pour le salut

---

[13] Cette expression renvoie à la réalité du mercenaire cf. 1 S 30,14 ; 2 S 8,18 (n. d. t.).

et la guérison, le diable s'infiltre ? Il est décisif de constater que, dans l'Ecriture, il n'est fait nulle mention d'une guérison opérée par des démons ou par d'autres forces obscures.

Certes, le diable est un vantard et un menteur. Il essaie de tromper par toute espèce de malice, d'imitations et de déplacements de symptômes ; par exemple : un ulcère d'estomac est remplacé par une névrose ou un zona par une dépression. Mais cela se trouve aussi dans la pratique médicale, en psychiatrie, dans l'éducation et dans la cure d'âme. Le domaine compliqué de la possession et de l'exorcisme ne peut d'ailleurs pas être traité ici.

Mais lorsque nous prions pour la guérison, nous demandons que la volonté de Dieu se fasse, que s'accomplisse pour la personne en question ce qui est utile à son salut. Comment Dieu pourrait-il consentir à ce que « des forces occultes s'infiltrent » ?

D'un autre côté, si un réveil se fraie un chemin dans une paroisse et si des gens commencent de nouveau à s'interroger sur la question de Dieu, alors le principal adversaire de l'Evangile va aussi « décamper ». Occasionnellement, cela peut se manifester par des forces occultes. Néanmoins la plupart du temps les ordinaires disputes de compétences et les jalousies latentes dans une paroisse suffisent à mettre un réveil en danger. Dans les deux situations, il est d'autant plus important que le plus possible de gens portent ensemble ce type de service.

Cinquième objection : *c'est faire preuve de bien peu d'égards que de remplacer notre liturgie habituelle par une liturgie pour les fatigués et les chargés.*

Réponse : c'est là une objection importante. Mais ce n'est précisément pas la liturgie habituelle qui doit être remplacée. Il faut emprunter autant d'éléments possibles à la tradition. D'un côté, ces éléments ont été éprouvés et, de l'autre, il est important que la communauté reconnaisse sa propre tradition dans la liturgie.

Sixième objection : *nous craignons une irruption enthousiaste dans notre communauté, une irruption qui risque de mettre notre tradition réformée en danger.*

Réponse : ces irruptions se produisent déjà en République fédérale allemande comme en Suisse, mais cela non pas parce que nous célébrons une liturgie, sobre et réformée, pour les fatigués et les chargés, mais parce que nos paroisses ressentent un déficit et sont prêtes, pour cette raison même, à s'abreuver à des puits sans fond. Et c'est le contraire qui est vrai : un ministère réformé auprès des malades, ancré dans la communauté locale, est la meilleure défense contre un produit religieux enthousiaste importé d'Outre-Atlantique.

« On ne peut rester insensible au fait que dans le Nouveau Testament le pardon, la conversion, la foi comme le miracle font partie intégrante du kérygme et sont abordés uniquement de manière non spiritualisante. Dieu veut et conçoit la corporéité, eschatologiquement comme dans la création ; en fait Dieu veut tout l'homme dans son monde, et à une telle affirmation le Nouveau Testament est extrêmement attaché »[14].

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

La bibliographie qui figure ci-dessous ne tient pas compte de l'avalanche de littérature provenant des évangélistes – pour la plupart d'origine américaine – qui parlent de guérison. En effet, ces publications ne sont d'aucun secours pour nos paroisses (cf. Hans-Diether Reimer). Les auteurs mentionnés partent de présupposés théologiques divers qui ne coincident pas nécessairement avec ceux de l'auteur.

En français :
B. Martin, *Le ministère de la guérison dans l'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1952 (il s'agit du rapport d'un pasteur genevois qui, il y a plus de trente ans déjà, a pratiqué la prière pour les malades).
B. Martin, *Veux-tu guérir ? Réflexions sur la cure d'âme*, Genève, Labor et Fides, 1963.

En allemand :
H.J. Becken, *Theologie der Heilung. Das Heilen in den afrikanischen unabhängigen Kirchen in Süd-Afrika*, Hermansburg,1972.
W.J. Bittner, *Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes*, Neukirchen, Vluyn, 1984 (un pasteur réformé suisse découvre la communauté locale comme lieu de guérison ; c'est une bonne introduction, un peu réservée quant à la collaboration de personnes extérieures à l'Eglise).
H. Doeber, *Das Charisma der Krankenheilung*, Hamburg, 1960.
W.J. Hollenweger, *Geist und Materie*, Interkulturelle Theologie 3, Munich, Kaiser, 1988 (un ouvrage qui traite de façon détaillée du « ministère auprès des malades », de la « possession et de l'exocisme », du « christianisme et des autres religions », de la « nouvelle physique », tout cela dans un cadre pneumatologique. On y rencontre beaucoup d'exemples et de récits émanant de l'expérience de l'auteur et de ses étudiants en provenance des pays en voie de développement).
H.D. Reimer, « Gedanken zum 5. evangelischen charismatischen Kongress », *Materialdienst* 49/8, 1.8.1986, pp. 234-239 (un document

---

[14] E. Käsemann, « Wunder », *RGG*³ VI, p. 1837.

important).
H. Schäfer, *Die Medizin in unserer Zeit. Theorie. Forschung. Lehre*, Munich, 1963[2].
Theologia Practica, vol. 24, 1 (un cahier entier de cette revue consacré à la problématique de la prière pour les malades et à la guérison dans l'Eglise).

RENSEIGNEMENTS

Tarif 1990

La revue Hokhma publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 FS.	70 FF.	460 FB.
normal	31	90	550
soutien, à partir de :	100	300	1300

PRIX DU NUMÉRO :			
étudiants	9 FS.	25 FF.	180 FB.
normal	11	30	230

Pour tout réglement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case postale 48
CH-1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712-6 Hokhma

BELGIQUE : J.-J. Hugé – Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
1, rue de Vésone
24660 PERIGUEUX
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention *Hokhma* ne doit pas figurer sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse suisse. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA
un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherc

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scien
dans la cra
du seul sag